Volumul de față continuă preocuparea de a oferi un tablou, cît mai fidel, al celor mai reprezentative doctrine în care s-a cristalizat gîndirea etică a omenirii.

Dată fiind imensitatea materialului, mulțimea opiniilor și teoriilor formulate în morală, operația de selecție s-a impus în chip firesc. Autorul a considerat că este util ca din bogăția concepțiilor din secolele XVI—XVIII, cît acoperă volumul de față, să insiste numai asupra acelor doctrine care au lăsat urme durabile în conștiința omenirii.

Printre figurile reprezentative prezente în volum menționăm numele unui Montaigne, Descartes, Pascal, Spinoza, Voltaire, Rousseau etc.

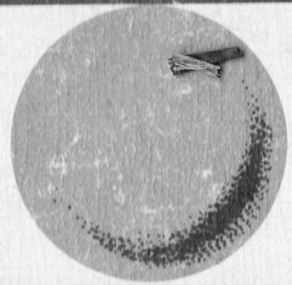
Lei 11,50

DIN ISTORIA DOCTRINELOR MORALE 2 ERNEST STERE

DIN ISTORIA DOCTRINELOR MORALE

VOLUMUL 2

ERNEST STERE



editura științifică și enciclopedică

CUVÎNT ÎNAINTE

Volumul de față, al doilea *Din istoria doctrinelor morale*, continuă preocuparea de a oferi un tablou cît mai fidel al doctrinelor celor mai reprezentative în care s-a cristalizat gîndirea etică a omenirii de-a lungul timpurilor, din antichitate și pînă în epoca noastră.

Dată fiind imensitatea materialului, mulțimea opiniilor și teoriilor formulate în această materie, operația de selecție s-a impus în chip firesc. Am considerat că este util să insistăm numai asupra acelor doctrine care au lăsat urme durabile în conștiința omenirii. Un repertoriu complet, exhaustiv, ar fi greu de înfăptuit și inevitabil, ar comporta o manieră expeditivă de tratare a problemelor.

Unii cititori și-ar putea pune totuși întrebarea de ce nu figurează și acei scriitori cunoscuți sub denumirea de moraliști: un La Bruyère, La Rochefoucauld* ș.a. Nu sînt prin definiție moraliști cei care se ocupă cu problemele morale? La această eventuală întîmpinare, vom aminti că în accepția generală, consacrată, moraliști sînt considerați acei autori care s-au ocupat cu studiul moravurilor și al caracterelor. După cum se va desprinde însă din cuprinsul volumului de față, însemnătatea contribuțiilor aduse în morală de către gînditorii de care ne ocupăm depășește cu mult pe aceea reprezentată de moraliștii propriu-ziși.

---

* De La Bruyère și La Rochefoucauld ne-am ocupat în lucrarea Ernest Stere, *Gîndirea etică din Franța secolului al XVII-lea*, Editura științifică, București, 1972.

În expunerea și analiza doctrinelor pe care le prezentăm am simțit adeseori nevoia de a raporta opera la omul care a zămislit-o. Am evocat în acest scop unele amănunte biografice, dar nu pentru interesul lor anecdotic, ci pentru a pune mai bine în lumină aspecte esențiale, durabile, ale unui contur spiritual care și-a pus pecetea asupra operei.

ERNEST STERE

I. MICHEL DE MONTAIGNE

EPOCA

O imensă nevoie de libertate și noutate, interesul față de natura umană, ca și impetuoasa afirmare a reflexiei critice, au stat la temelia marelui elan umanist din Renaștere despre care Engels scria că a fost „cea mai mare răsturnare progresistă din cîte cunoscuse pînă atunci omenirea"[1]. Evident, reflexia critică și spiritul cercetării nu au lipsit nici în vremea scolasticii; acum însă, în noile condițiuni istorice, reflexia nu mai are un obiect limitat, exercițiul ei nu mai poate fi restrîns la funcția de justificare și consolidare a dogmei, ci tinde a-și lărgi sfera de aplicație, cu vădită predilecție pentru studiul omului interior și al mijloacelor de cunoaștere. Noua orientare a interesului intelectual comportă în același timp un spor al exigenței; pe măsură ce se avîntă în explorarea noilor orizonturi, intelectul caută a-și asigura condițiile unor certitudini de nezdruncinat, împletind într-un elan unic inițiativele cele mai îndrăznețe și mai originale, cu voința de a fi cît mai circumspect. Nu voi afirma nimic înainte de a fi supus analizei obiectul cunoașterii mele și cunoașterea însăși; pentru a atinge adevărul trebuie să mă întemeiez pe propria mea judecată, să judec prin mine însumi și să caut a ajunge pe calea unui examen critic și nepărtinitor cît mai departe posibil... Aceasta pare a fi norma fundamentală ce și-au impus-o gînditorii renașterii și totodată, trăsătura și secretul acelei impresionante efervescențe intelectuale ce a caracterizat noua epocă. Fapte și evenimente importante au deschis perspective noi, și se știe în ce măsură marile descoperiri, sis-

[1] F. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx — F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 330.

temul heliocentric, imprimeria, descoperirile geografice, au modificat ideea despre locul omului în univers, înlăturînd vechi prejudecăți, alimentînd curiozitatea științifică și reflexia morală. Discreditarea științei și metodelor scolastice la care a contribuit însuși triumful nominalismului medieval a constituit condiția și rezultatul unei afirmări libere a gîndirii, făcînd posibilă apariția unor noi teme morale. Problema conștiinței stă în centrul acestor preocupări. E drept, nu tot ceea ce s-a spus și s-a întreprins în numele conștiinței slujește cauza adevărului și libertății. Invocînd drepturile gîndirii individuale, în voința de a restaura autoritatea Scripturii, Calvin visează la întronarea unei republici care nu înseamnă altceva decît stăpînirea conștiințelor prin „foc și sînge". Umanismul renașterii a îndeplinit însă o funcție eliberatoare. Prin una din tendințele sale principale a contribuit la subminarea autorității „transcendente" și impersonale, încurajînd spiritul de laicitate și practica liberului examen.

Dar mișcarea umanistă a cunoscut variate forme de manifestare, ceea ce face cu atît mai necesară o precizare a sensului asupra căruia vom insista în cele ce urmează. Istoricește termenul de umanism se aplică mișcării culturale din Franța secolului al XVI-lea, cu deosebire primei părți a aceluiași secol[2]. În alte țări el se referă la alte epoci; în Italia, de pildă, o vie mișcare umanistă a avut loc în veacul al XV-lea, cu antecedente în veacul anterior. Într-un înțeles mai larg, o atitudine umanistă e

[2] Umanismul din Franța s-a dezvoltat după cel italian. Tineri francezi au făcut studii în Italia, îndeosebi la Padua, numeroși italieni (Vitelli, Balbi ș.a.) țin cursuri în Franța. Influența italiană se execută la început în direcția unei filosofii idealiste cu tentă religioasă, prin activitatea lui Lorenzo Valla și Pico della Mirandola, spre sfîrșitul secolului al cincisprezecilea. Dar platonismul propagat de Marsilio Ficino și ceilalți reprezentanți ai Academiei din Florența, își pierde treptat caracterul creștin. Indiferentismul în materie religioasă și raționalismul cîștigă teren îndeosebi la Padua și Veneția. Padua devine un centru de iradiere al filosofiei aristotelice; după ce în secolul al XV-lea se consacrase problemelor de logică și metafizică, în secolul al XVI-lea e pusă pe primul plan problema sufletului, a naturii și destinului acestuia, de către Pomponazzi (mort în 1525), Cardan, Machiavelli și alții, cu tendința de a elimina religia din sfera preocupărilor filosofice. Cu aceste tendințe, filosofia paduană pătrunde în Franța bucurîndu-se de numeroși reprezentanți: Boysonné, Du Faur, Bunel — la Toulouse; Ferron, Ranconnet, Briand Vallée, Bréton și alții — la Bordeaux și în alte localități.

inerentă oricărei culturi și civilizații istorice; umanismul poate fi înțeles ca expresie a unui acord între civilizație și cultură; și umaniste pot fi considerate epocile sau societățile în care acest acord a fost realizat, ca de pildă, Atena din perioada clasică (secolul al V-lea î.e.n.).

Într-o accepție mai frecventă și întrucîtva didactică, noțiunea de umanism se întemeiază pe ideea opoziției dintre cultura clasică, greco-latină, și cultura tehnico-științifică; mod de a înțelege lucrurile în favoarea căruia s-au rostit pasionate pledoarii, neacceptabile totuși, dacă vom ține seama de faptul că, indiferent de natura disciplinelor ce se adresează intelectului, omul reprezintă de fapt ținta lor ultimă și termenul esențial de convergență.

Trăsătura esențială a umanismului era de fapt indicată încă din antichitate de către Protagoras în recunoașterea omului ca „măsură a tuturor lucrurilor". Epurată de tot ceea ce a putut însemna o formă de relativizare a cunoașterii, afirmația gînditorului antic poate fi acceptată ca motto al oricărui umanism veritabil; înțelesul unei filosofii care, instituind în centrul tuturor valorilor realitatea conștiinței nu procedează la erijarea acesteia într-un obstacol sau principiu negator al lumii din afară, condiționînd, dimpotrivă, posibilitatea unei comuniuni fidele cu realitatea, cu „altul", cu „ceilalți", de recunoașterea deplinei ei autonomii. Ca atare, îndepărtînd dintr-o asemenea definiție tot ceea ce ar părea să vină în sprijinul unei filosofii idealiste, umanismul înseamnă a concepe totul în funcție de om și pe măsura omului, încrederea în resursele naturii umane, recunoașterea dreptului la afirmare a conștiinței critice, reflexive, și corelativ respingerea prejudecăților, a dogmatismului, a tuturor opiniilor care nu pot avea în sprijinul lor decît privilegiul unei autorități impuse.

*
* *

Istoria umanismului din Franța secolului al XVI-lea este aceea a unei noi concepții despre om și lume, opusă tradiției medievale, favorizată în dezvoltarea ei de studiul aprofundat al izvoarelor greco-latine[3], ca și de contactul cu

[3] Aportul antichității în dezvoltarea culturală din Renaștere e imens; are loc acum un enorm travaliu de comentare, traducere și editare a anticilor, tot ceea ce poate contribui la o mai

alte „umanisme", cel din Italia în primul rînd, apoi acela din Germania, Spania și Anglia. S-a vorbit totuși și despre un umanism medieval; dar identificat de către admiratorii acestei perioade cu înfăptuirile scolasticii, sau restrîns la opera lui Thomas D'Aquino, acest umanism al teologiei se definește la antipodul umanismului renascentist; omul e desprins de cadrul experienței naturale, accentul fiind pus pe transcendență, pe existența unui destin supranatural; existența terestră nu e decît un mijloc care poate facilita sau împiedica realizarea acestui destin. Dar în noile condiții istorice, proprii secolului al XVI-lea, sub impulsul cerințelor unei burghezii în afirmare, omul tinde să devină stăpîn asupra lui însuși și organizarea vieții lui actuale dintr-o perspectivă mai realistă constituie ținta principală spre care își îndreaptă toate eforturile. Dificultățile sînt mari; calea urmată în această direcție nu e lipsită de obstacole și contradicții. Dar voința de eliberare, de descătușare a unor energii prea multă vreme comprimate, e prea puternică pentru a mai fi posibilă o reîntoarcere la trecut. „Marii bărbați, scrie Engels, care în Franța au luminat mințile pentru revoluția ce avea să vină au avut ei înșiși o atitudine cît se poate de revoluționară. Nici o autoritate exterioară, de orice fel ar fi fost, nu era recunoscută de ei. Religia, concepția despre natură, societatea, ordinea de stat, toate au fost supuse celei mai necruțătoare critici; toate trebuiau să-și justifice existența în fața scaunului de judecată al rațiunii sau să renunțe la existență"[4]. În aceste condiții și aici ca și în Italia, Biserica întreprinde o acțiune energică, pentru a restaura primatul teologiei, pentru a reprima și preîntîmpina ereziile.

bună cunoaștere a contribuțiilor aduse de antichitate în domeniul filosofiei, al artelor, al moralei. Își fac apariția în noile împrejurări numeroase lucrări care rezumă și vulgarizează pentru a face accesibil tuturor spiritelor un material enorm, e drept, nu întotdeauna bine asimilat și de natură a proiecta o imagine cu totul fidelă asupra trecutului. În orice caz, această bogăție de fapte și idei, ce aveau drept scop restaurarea valorilor clasice, a avut darul de a fertiliza și de a incita la meditație, fiind una din condițiile principale care au stat la originea avîntului din Renaștere.

[4] F. Engels, *Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință, în* K. Marx — F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, ed. a II-a, E.S.P.L.P., București, 1955, p. 122.

Reforma va căuta să imprime acelorași preocupări o direcție divergentă, dar în esență țelurile rămîn aceleași.

* * *

Din punct de vedere doctrinar conflictul dintre catolici și protestanți are o origine mai îndepărtată. Direcția protestantă poate fi atașată tradiției augustiniene care înclina spre realism istoric și scepticism moral. Mișcarea Contra-Reformei s-a dezvoltat în spiritul scolasticii tomiste.

În fața dogmatismului catolic protestantismul a fost un refugiu, dar un refugiu precar. Se opune dogmelor fundamentale ale catolicismului respingînd credința în transsubstanțiere, în purgatoriu, în mijlocirea Sfintei Fecioare și a sfinților, susținînd că adevărul religiei trebuie căutat în litera Scripturii. Prin mijloacele folosite lovește în tradițiile medievale, ca și în teologii Sorbonei, denunță privilegiile clerului catolic atrăgîndu-și urgia acestuia, expunînd pe cei care îl apărau la tot felul de persecuții și la represaliile cele mai brutale. E o doctrină aspră, exigentă, care a putut să înflăcăreze sufletele dornice de a cunoaște direct „cuvîntul lui dumnezeu", revoltate de luxul și dezordinile bisericii romane. Dar impregnat de pesimism moral și plin de contradicții, protestantismul calvinist, răspîndit în Franța, era departe de a corespunde exigențelor unei sistematizări raționale și să ofere soluții etice satisfăcătoare privind relația conștiinței cu ea însăși și cu lumea din jur.

După ce a proclamat dreptul liberului arbitru, protestantismul a impus acestui drept limite arbitrare, manifestîndu-se în fond ca apărător al rînduielilor feudale, adversar deopotrivă cu biserica catolică al progreselor înregistrate de științele naturii în epoca Renașterii. După cum arată Engels în *Dialectica naturii* „Științele naturii care se dezvoltau și ele în atmosfera acestei revoluții erau profund revoluționare, mergeau mînă în mînă cu filozofia modernă născîndă a marilor italieni, dîndu-și tributul lor de martiri pe ruguri și în temniți. Semnificativ e faptul că protestanții se întreceau cu catolicii în persecutarea lor. Unii l-au ars pe rug pe Servet, ceilalți pe Giordano Bruno"[5].

[5] F. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx — F. Engels, *Opere*, vol. 20, Editura politică, București, 1964, p. 330.

Poate că la nimeni altul dintre oamenii bisericii, contradicţiile nu s-au manifestat cu atîta amploare şi nu au fost apărate cu o energie atît de pasionată ca în doctrina lui Calvin. Căci e greu de conciliat apologia forţei divine cu ideea responsabilităţii morale a fiinţei umane, teza despre perversitatea funciară a naturii, cu aceea despre rolul ei normativ pe planul conduitei, misticismul cu raţionalismul, predica ascetismului cu îndemnul de a ne bucura de bunurile acestei lumi. Dogmatică şi contradictorie, doctrina protestantă nu a fost capabilă să satisfacă nevoia de libertate şi dreptate a maselor. În ciuda atîtor declaraţii în favoarea libertăţii de conştiinţă, precum şi a unei atitudini de independenţă faţă de autoritatea monarhică, Calvin nu înceta să preamărească supremaţia unei republici a forţei, o republică autoritară, care să guverneze sufletele „prin foc şi sînge . . . "[6].

* * *

Autorităţile eclesiastice au privit la început cu oarecare îngăduinţă răspîndirea noilor idei. La rîndul său regele Franţei, Francisc I nu a arătat ostilitate faţă de această mişcare dizidentă, iar sora sa, Margareta de Valois, a îmbrăţişat cu căldură cauza necesităţii unei reforme a bisericii catolice. Incompatibilitatea dintre spiritul reformei şi absolutism se va accentua însă din ce în ce mai mult. Deşi Calvin se arătase la început respectuos faţă de autoritatea politică, exista în preceptul: „Daţi lui Dumnezeu ce e al lui Dumnezeu şi Cezarului ce este al Cezarului" un ferment de independenţă care contravenea absolutismului regal. Dîndu-şi seama de pericolul pe care progresele mişcării protestante îl reprezentau pentru unitatea ideologică a imperiului, Francisc I, şi apoi succesorul său Henric al II-lea, îşi vor schimba atitudinea, un edict din 1551 stabilind pedeapsa cu moartea pentru adepţii reformei. La 24 august 1572, în sîngeroasa noapte a Sfîntului Bartolomeu, protestanţii stabiliţi la Paris vor fi atacaţi în casele lor şi măcelăriţi fără îndurare.

Urmările tragice ale acestui conflict religios vor stimula unele iniţiative de conciliere în seria cărora Edictul din Nantes publicat în 1598, operă a lui Henric al IV-lea, se înscrie cu semnificaţia unui act istoric de largă toleranţă. Reformaţii urmau să se bucure de aci înainte de aceleaşi drepturi civile ca şi catolicii. Se va interzice predicatorilor să-i atace de la amvon, prevăzîndu-se totodată unele măsuri pentru asigurarea unei justiţii imparţiale. Un francez poate fi, conform conştiinţei sale, catolic sau protestant, şi pentru întîia oară, se recunoaşte că „supusul" nu mai e silit să urmeze religia stăpînului.

Toate aceste drepturi vor fi suprimate însă treptat în timpul minoratului lui Ludovic al XIV-lea, acţiune care va culmina cu revocarea edictului în 1685. Dar în evoluţia ideilor etice şi a conştiinţei morale a umanităţii memorabilul act traducea, deşi într-o măsură limitată, circumscrisă în sfera religiei, nevoia de libertate şi egalitate a conştiinţei umane, schiţînd perspectiva unei universalităţi etice, a egalităţii firești dintre toţi oamenii.

* * *

Dezvoltarea istorică a creştinismului, criza catolicismului din secolele XVI şi XVII, criză determinată de schismele religioase şi de progresele ştiinţei, vor avea darul de a pune din ce în ce mai mult în evidenţă problema conştiinţei, subliniind rolul şi importanţa forului interior. De unde încercarea de a-l cuceri şi de a-i smulge adeziunea cu toate mijloacele posibile. Ca mărturie a interesului

---

[6] Întemeindu-se pe învăţătura lui Calvin, protestantismul francez îşi face adepţi în toate straturile societăţii, în rîndurile preoţimii rurale, ale burgheziei mijlocii — avocaţi, medici etc. —, ale poporului şi micii nobilimi; într-o măsură mult mai redusă în marea nobilime şi clerul înalt. Unii sînt atraşi de mistica reformatoare, dar cei mai mulţi de individualismul demagogic care a constituit o latură proprie acestei mişcări. În ceea ce priveşte universităţile, o bună parte dintre ele — între care acelea din Toulouse şi Montpellier — sub influenţa umanismului erasmic, vor dovedi multă cutezanţă în încercarea de a realiza un echilibru între tradiţie şi libertate, între autoritatea bisericii şi nevoia de autonomie a conştiinţei.

Fenomenul pătrunderii şi răspîndirii ideilor protestante în Franţa — fenomen care are loc spre sfîrşitul primei jumătăţi a secolului al XVI-lea — are o natură destul de complexă: e o problemă de doctrină religioasă de care se asociază o mişcare de opoziţie la adresa clericalismului tradiţional, dar şi o problemă intelectuală, deoarece, cu tot misticismul pe care îl promovează, reforma lasă să se întrevadă uneori o anumită tendinţă iluministă; ceea ce poate explica faptul că spiritul de reformă a putut fi favorizat într-o măsură de păgînismul şi italianismul celor de la curte.

manifestat în această direcție ar putea fi menționat însuși faptul că în îndeplinirea misiunii ce revenea Contra-Reformei, iezuiții vor simți nevoia să se perfecționeze în arta cunoașterii omului, vor acorda mai multă atenție sufletului, alimentînd la rîndul lor, din această direcție, impulsul din care se va naște mișcarea moralismului francez și poate însăși psihologia modernă.

Dar recunoscînd rolul pe care religia l-a avut în stimularea interesului față de problemele conștiinței, nu trebuie pierdut din vedere faptul că această acțiune era menită să vină în sprijinul credinței propagată de biserică. Efortul de analiză interioară, acel scrupulos examen de conștiință la care era solicitat „bunul creștin" trebuia să ducă în cele din urmă la întărirea credinței în supremația unei forțe supranaturale de care era legat propriul său destin. Din această perspectivă individualitatea umană era redusă la înțelesul unui accident, creatură neputincioasă, lipsită de autonomie și inițiativă, existență echivalentă cu neantul...

*
* *

Împotrivirea față de dogmatismul bisericii catolice și absolutismul feudal a îmbrăcat forme multiple. Dar am putea spune că întreaga dezvoltare a gîndirii etice pentru o îndelungată perioadă a avut la origine un conflict fundamental: conflictul dintre nevoia de autonomie a conștiinței individuale și impersonalitatea tiranică a dogmei, dintre noile tendințe și presiunea bisericii care nu înțelegea să renunțe de bunăvoie la privilegiile ei. Principala metodă a teologiei este constrîngerea, autoritatea, intelectul care discerne și critică fiind așezat pe o treaptă subalternă, redus doar la funcția de a justifica adevărurile credinței. Subordonată ingerințelor dogmei conștiința își pierde autonomia al cărei înțeles fusese indicat încă de Socrate în direcția solidarității cu adevărul științific. Dar multă vreme înăbușită — deși, chiar în condițiile neprielnice ale evului mediu nu se poate vorbi de o capitulare totală — această nevoie de independență s-a manifestat cu o tărie impresionantă în împrejurările istorice proprii perioadei de Renaștere. Morala oficială, morala bisericii catolice, care a jucat un rol atît de activ în menținerea edificiului feudal, e încă puternică și dispune de suficiente mijloace

de constrîngere, nu însă fără a da semne din ce în ce mai vizibile de slăbire a autorității ei în fața noii orientări culturale impuse de ascensiunea burgheziei, de progresele spiritului științific și ale Reformei. Se manifestă pe plan filosofic tendința de eliberare de acele servituți care au caracterizat mai înainte situația de subordonare față de teologie. Sprijinindu-se cînd pe Platon, cînd pe Aristotel cel adevărat, reînviind vechi doctrine morale ca stoicismul sau epicureismul, gîndirea filosofică își afirmă cu hotărîre și în variate forme aspirația la independență și înțelegere laică, rațională, a lucrurilor.

Progresele științei își au izvorul în intensitatea aceluiași elan. La originea lor stă ambiția unei clase în ascensiune, burghezia, de a produce, de a crea, de a stăpîni prin cunoaștere forțele naturii. Morala pe care o promovează este aceea a încrederii în capacitatea ființei umane, în resursele ei creatoare și de afirmare independentă. Ideea unei științe active și nu numai contemplative, se opune însă moralei religioase, care îndeamnă la resemnare și renunțare ascetică în vederea unei fericiri viitoare.

*
* *

E greu de prins în contururi precise și definitive fizionomia mobilă și complexă a acestei epoci de Renaștere, cu agitația ei tumultoasă, cu acea nepotolită sete de cunoaștere, de noutate și libertate a spiritului, care se afirmă cu un elan fără precedent. Chiar spiritele atașate tradiției nu-și pot învinge impresia unei reînnoiri a vieții, convingerea că trăiesc într-o epocă în care un nou destin i se pregătește umanității[7].

Fecunditatea originală a elanului umanist lasă totuși sentimentul unei agitații cam dezordonate, a unei culturi care dispune de tot materialul necesar asupra căruia să se exercite rațiunea critică, fără a poseda însă o metodă exactă și un criteriu precis cu care să se introducă ordinea în această inextricabilă aglomerare de tendințe, cu-

[7] Erudiția cultivată de spiritele renașterii nu e înțeleasă ca un scop în sine, ci ca un mijloc de a rezolva problemele vieții intelectuale și morale, ridicate de noile împrejurări. Condiția primordială a acestei erudiții este cunoașterea textelor antice în mod direct, și nu prin folosirea unor surse intermediare.

rente și doctrine. Este epoca lui Rabelais (1494—1553) și a lui Giordano Bruno (1550—1600), căreia i se pot foarte bine aplica cuvintele lui Montaigne din *Apologia lui Raymond Sebond:* „Spiritul nostru e un instrument vagabond, periculos și temerar; e greu să-i imprimi ordinea și măsura" (Ediția Strowski-Gebelin, t. II, 1909, p. 305)[8]. Un amestec confuz de idei, doctrine și tendințe, o fază critică, prin care a trebuit să treacă cultura occidentului înainte de a fi dobîndit acele calități de *ordine* și *măsură* prin care se va impune secolul al XVII-lea, secolul clasicismului, al lui Descartes și Pascal. Dar din toată această agitație febrilă a spiritelor din Renaștere se desprinde aspirația frenetică spre o viață nouă, intensă și liberă, spre afirmarea autonomiei și originalității eului uman atîta vreme oprimat.

De-a lungul întregului ev-mediu biserica s-a străduit să impună credința că nu există decît o singură morală adevărată; o morală conform căreia virtutea nu poate fi atinsă decît pe calea ascezei, prin lupta împotriva pornirilor naturale și acceptarea tuturor constrîngerilor și umilințelor.

În fața acestei concepții un Rabelais[9], un Montaigne, toate spiritele înaintate ale vremii vor căuta să demonstreze excelența naturii omenești, dreptul ei la libertate și posibilitatea oamenilor de a rezolva problema idealului moral în conformitate cu indicațiile naturii. De aici și interesul față de creațiunile intelectuale ale antichității. Nu numai

[8] Vezi și Montaigne, *Eseuri*, vol. II, București, Editura științifică, 1976.

[9] Rabelais este un savant, un medic căruia nu-i displace să-și etaleze știința cu o anumită pedanterie, dar este în același timp un sagace observator și filosof moralist. Morala pe care o profesează are la origine disprețul atitudinilor aristocratice, al tuturor atitudinilor care constituie de fapt tot atîtea forme de ipocrizie, de falsificare a naturii umane. Evident, Rabelais deformează, caricaturizează oameni, idei, fapte, își manifestă cu fiecare prilej gustul pentru gluma suculentă, chiar obscenă, dar în fondul a ceea ce ne oferă, sub costumul de carnaval, se ascunde o mare înțelegere a vieții din timpul său și a vieții în general, înțelegere reprezentativă îndeosebi pentru mentalitatea burgheziei de mijloc. În conformitate cu această orientare, pantagruelismul nu a însemnat dezlănțuirea unor instincte brutale, ci manifestarea unei atitudini de încredere în viață, precum și a unui relativism practic, moral, prin care Rabelais se apropie de scepticismul lui Montaigne.

că sînt studiate cu pasiune marile teorii filosofice și morale ale antichității — platonismul, aristotelismul, stoicismul, epicureismul etc., dar eroii „păgîni" se substituie treptat în literatură, în convingeri și dorințe, eroilor creștini. Socrate, părintele umanismului antic, e opus sfîntului Augustin. Spirite scrupuloase, însetate de adevăr se silesc să demonstreze în ce măsură Aristotel, citit cu atenție, se opune dogmelor impuse de biserică.

Pe deasupra și împotriva deosebirilor religioase sînt proclamate diferite forme ale idealului moral, după modele inspirate de antichitate. Binele nu mai e legat de o singură dogmă și nici virtutea de o singură credință. Antidogmatismul, refuzul perspectivelor unilaterale și rigide, explică însă nu numai rezerva față de teoriile închistate ale bisericii, ci și prezența în unitatea aceleiași opere a unor idei și tendințe provenite din sursele cele mai variate.

În orice caz, în ciuda obstacolelor și a unor situații confuze, cauza umanismului cîștigă tot mai mult teren. „Acum — declara cu entuziasm Rabelais — toate disciplinele sînt reluate, limbile instaurate: greaca, fără care ar fi o rușine ca cineva să se considere savant; Hebraica, Caldaica, Latina . . . Lumea e plină de oameni savanți, de preceptori foarte docți, de vaste librării . . . " Multe din orașele Franței devin adevărate focare de cultură clasică și se pot mîndri cu prezența unor spirite umaniste. În 1530 Rabelais este student al Facultății de Medicină din Montpellier; între 1532—1534 e medic la un spital din Lyon.

Italianismul e la modă. Către sfîrșitul secolului al XV-lea umaniștii din Franța manifestă un deosebit interes față de ideile lui Marsilio Ficino și Pico della Mirandola, reprezentanții cei mai de seamă ai Academiei platoniciene din Florența. Multă vreme admirația pentru Petrarca a însemnat pentru tinerii poeți adoptarea unei norme de creație artistică, cultul unui anumit ideal de frumusețe, dar și de virtute.

Influența Italiei renascentiste e însă completată și uneori depășită de prestigiul antichității. Naturalismul anticilor reînvie la un Rabelais sau la un Ronsard, în odele acestuia de inspirație horațiană sau epicureiană. Ambii împărtășesc deopotrivă același vis, prezent de fapt în conștiința tuturor umaniștilor epocii, a unei vieți libere, descătușate de orice servitute sau constrîngere, în care ener-

giile sufletului ca și ale trupului să se poată afirma în toată amploarea și spontaneitatea lor naturală.

Dorința de libertate se traduce cel mai adesea prin manifestarea spiritului de frondă, a unei împotriviri tot mai tenace — libertinajul și noul spirit filosofic merg mînă în mînă pînă la confundare — la adresa dogmatismului teologic și a unei logici speculative ale cărei premise par a contraveni cu totul experienței și bunului simț. Spectacolul războaielor religioase a încurajat la rîndul lui reacția sceptică, tulburînd adînc conștiințele religioase, slăbind autoritatea dogmei, favorizînd tendința de a căuta adevărul și soluția destinului uman, în limitele și cu mijloacele experienței naturale. Religia anunțase oamenilor perspectiva unei fraternități universale, dar iată că ea devine un principiu de învrăjbire și diviziune. Crima atroce, torturile cele mai rafinate, persecuții inumane au avut loc în numele ei. Cei care erau de partea catolicilor sau protestanților vor încerca să arunce responsabilitatea acestor fapte asupra adversarilor; dar conștiința celor lucizi nu a putut contempla această stare de lucruri, fără a fi ajuns la constatarea unui relativism al valorilor impuse pînă atunci, precum și a necesității de a căuta în altă direcție temeiurile unor certitudini morale.

OMUL ȘI OPERA

Ceea ce, impropriu dealtfel, s-a numit scepticismul lui Montaigne, a constituit, fără îndoială, expresia cea mai frapantă a acestor frămîntări; opera unei inteligențe dezamăgite de absurdițățile teologismului medieval ca și de dislocările morale ale epocii, preludînd, prin amploarea efortului critic și voința de reînnoire spirituală, tema fundamentală a raționalismului cartezian.

Dar opera nu poate fi detașată de om. Ca și la Pascal ea nu se înfățișează cu trăsăturile unui sistem filosofic ce ar putea fi studiat în el însuși; este rodul cel mai direct și mai fidel al unei experiențe intime, în care se înscrie cu pregnanță și forță sugestivă, itinerarul unei originale biografii spirituale.

Marele moralist s-a născut la 20 februarie 1533, aparținînd unei vechi familii de negustori din Bordeaux. Educația primită în spiritul cel mai liberal cu putință, nu va rămîne fără efect asupra înclinațiilor și convingerilor de mai tîrziu. Într-o vreme în care regimul educativ al copiilor se definea prin rigiditate și asprime, metodele lui Pierre Eyquem, tatăl lui Montaigne, impresionează prin tactul și ingeniozitatea procedeelor utilizate. Astfel, pentru a-și deprinde fiul cu vorbirea corectă a limbii latine, angajează un profesor german, Horstanus, care, posedînd la perfecțiune această limbă, nu cunoștea nici un cuvînt francez. Pe calea unui contact direct, permanent, limba latină trebuia învățată în chip natural, fără efort, așa cum copiii pot deprinde o limbă străină fără a ști cînd și cum au învățat-o. În același scop, valeții, cameristele, întregul personal de serviciu, instruiți în folosirea termenilor uzuali, aveau obligația de a i se adresa micului Michel exclusiv în limba latină. Astfel că, mărturisește Montaigne: „Fără metodă, fără carte, fără gramatică, fără bici și fără lacrimi, am învățat o latină tot atît de pură pe cît o știa profesorul meu, pe care n-o puteam amesteca cu alta, nici altera. Dacă, pentru încercare, mi se dădea o temă din programa colegiilor, celorlalți li se dădea în franceză, dar mie mi se dădea într-o latină greșită pentru a o face să fie bună. Și Nicolas Grouchy, care a scris *De Comitiis Romanorum*, Guillaume Guérente, care l-a comentat pe Aristotel, George Buchanan, acest mare poet scoțian, Marc-Antoine Muret, pe care Franța și Italia îl recunosc drept cel mai mare orator al timpului, — preceptorii mei de acasă —, mi-au spus adesea că posedam această limbă în copilărie atît de bine, încît se temeau să mă pună la încercare“ (*Essais*, I, XXVI).

La vîrsta de 6 ani e internat pentru a-și face studiile la un colegiu din Bordeaux; cunoașterea limbii latine, inteligența precoce i-au făcut posibil accesul rapid într-o clasă superioară, dar cu tot tratamentul excepțional și favorurile de care s-a bucurat, Montaigne pare a fi suportat cu greu condițiile de „captivitate“; colegiul nu a însemnat pentru el decît pierderea libertății și supunerea la reguli comune de viață. Ingrat, se plînge că n-a reușit decît să mai uite din limba latină, neglijînd faptul că aici și-a însușit cu adevărat limba franceză în care-și va scrie Eseurile. Eliberat, în sfîrșit, din această „temniță a tine-

reţii captive", revine la castelul familiei, manifestînd un interes deosebit pentru sporturile tinerilor gentilomi, scrima şi călăria. Gustul pentru călătorii îl resimte cu o intensitate deosebită încă din perioada adolescenţei, şi însuşi conţinutul Eseurilor nu va fi altceva decît relatarea unui unic şi impresionant periplu interior. E încă una din formele de manifestare a nevoii de libertate, atît de caracteristică umanismului din Renaştere: „Voiajul mi se pare un exerciţiu profitabil. Sufletul e încontinuu stimulat să observe lucruri noi şi necunoscute, şi nu cunosc o şcoală mai bună, după cum am spus adesea, în pregătirea pentru viaţă, decît să-i înfăţişezi în permanenţă adversitatea atîtor vieţi, fantezii şi obiceiuri, şi de a-l face să guste o atît de perpetuă varietate a formelor naturii noastre" (*Essais*, III, IX).

Dealtfel Montaigne trăieşte într-o epocă în care, după îndelungata şi sterilizanta domnie a scolasticii, lumea intelectuală îşi lărgeşte orizonturile, alimentată de cunoştinţe noi care-i vin din toate direcţiile. Compilatorii oferă curiozităţii publice fapte ciudate, de necrezut, obiceiuri bizare şi credinţe extravagante, care par totuşi fireşti în alte regiuni ale universului. Interesul lui Montaigne faţă de antichitate nu e cîtuşi de puţin diminuat prin această avalanşă de noutăţi senzaţionale. Dar asupra acestui spirit însetat de cunoaştere şi adevăr, înclinat în chip natural spre generalizări filosofice, ea are darul nu numai de a-i îmbogăţi cunoştinţele, ci de a-l întări totodată în convingerea despre o anumită relativitate a celor omeneşti. E dificil adeseori, de făcut o demarcaţie strictă între adevăr şi eroare, între realitate şi imaginaţie... Oamenii, va scrie Montaigne după 1572, hotărăsc să admită cutare adevăr şi să respingă altul, fiecare după judecata lui; dar au în spiritul lor o idee exactă asupra limitei dintre posibil şi imposibil? Ceea ce părea imposibil ieri, mîine poate fi un fapt de experienţă şi dacă e de ales între două mărturii e de preferat evidenţa directă, argumentul intuitiv, concluziilor formulate de raţiune...

*
* *

Îşi face studiile juridice la Facultatea din Toulouse, una dintre cele mai renumite din acea epocă pentru calitatea învăţămîntului; mulţime de studenţi vin aici din toate col-

ţurile Franţei şi Montaigne are posibilitatea de a stabili relaţii cu personalităţi de seamă, faţă de care îşi manifestă o admiraţie nestărmurită, nu fără efect asupra convingerilor sale umaniste. Se împrieteneşte astfel cu Denys Lambin, reputat elenist, îndeosebi cu Adrien Turnèbe — „*mon Tournebus*" — căruia îi consacră în Eseuri un pasaj plin de căldură: „L-am văzut pe Adrien Tournebus, care, neavînd o altă ocupaţie decît aceea a literelor era cel mai de seamă om într-o mie de ani şi care n-a avut totuşi nimic pedant decît portul robei şi un fel mai aparte în comportare, care putea să nu însemne civilizaţie în genul unei curtezane, dar astea sînt nimicuri" (*Essais*, I, XXV).

Dar nici studiul, nici relaţiile nu l-au putut absorbi cu totul pe tînărul Montaigne, pentru a nu acorda atenţie evenimentelor politice şi religioase ale timpului. Cel mai important, mai grav, prin implicaţiile politice şi morale, era schizma religioasă. Partizanii catolicismului şi ai Reformei s-au acuzat reciproc de erezie, şi în numele unei cauze religioase, polemica s-a manifestat cu o virulenţă impresionantă. Dar odată conflictul produs, numeroase au putut fi întrebările ce au frămîntat conştiinţele sensibile ale vremii, nu mai puţin pe Montaigne. Întrucît în joc se află în primul rînd soarta creştinismului, pentru ce Providenţa divină nu a intervenit pentru a preveni un dezastru ireparabil? Apoi, dacă a denunţat dogmatismul şi abuzurile bisericii catolice, pentru ce Reforma e o erezie? Planurile Reformei, cutezanţa celor care au aderat la această mişcare protestatară, îl impresionează pe Montaigne, ca dealtfel pe toţi cei nemulţumiţi de doctrina şi practicile bisericii catolice, între care şi numeroşi tineri amatori de noutate şi aventură. Cu toată independenţa spiritului său şi îndrăzneala cugetării, Montaigne rămîne deoparte; noutatea, hazardul, aventura, exercită o puternică atracţie asupra sa, dar plăcerea de a se avînta pe o mare furioasă, necunoscută, tinde a se epuiza mai curînd pe planul imaginaţiei contemplative. Izolarea sa nu va fi însă niciodată aceea a unui metafizician retras în turnul de fildeş al reflecţiilor solitare, planînd impasibil deasupra tumultului epocii sale. Va admira şi cultiva într-un fel ataraxia stoicilor, considerînd-o drept una din virtuţile cardinale ale înţelepciunii; dar nu va pregeta să intervină cu fermitate, mai tîrziu, în conflictul dintre catolici şi protestanţi, punînd în slujba acestei cauze simpatia pe

care o iradia, suplețea dialectică a spiritului său, dispus să rețină și să concilieze ceea ce i s-ar fi putut înfățișa ca pozitiv în opiniile cele mai divergente. Anti-dogmatismul Reformei, rolul acordat naturii umane, nu-l pot lăsa indiferent. Nimeni nu a insistat mai mult decît Calvin asupra responsabilității umane și forței normative a naturii; dar Montaigne își va fi dat curînd seama că respingînd viziunea cosmologică a scolasticii, Reforma nu a însemnat în fond orientarea spre autonomia conștiinței și afirmarea încrederii în resursele naturii umane. În ciuda revendicărilor sale în favoarea drepturilor gîndirii individuale, Calvin admite teza despre perversiunea funciară a naturii, fără a fi suprimat în fond dogmatismul, ci transpunîndu-l doar, în numele autorității Sfintei Scripturi, în interioritatea conștiinței...

În ce mai constă atunci superioritatea noii religii? Greu de spus în ce măsură una valorează mai mult decît cealaltă. Și dezamăgit, dornic în același timp să-și asigure tihna necesară meditației, Montaigne adoptă atitudinea pe care o va păstra de-a lungul întregii sale vieți: va rămîne catolic, fidel religiei în care s-a născut, tot așa după cum e francez și gascon...

* * *

Împrejurările, reputația, stima concetățenilor, au putut determina la un moment dat alegerea lui Michel de Montaigne ca membru al Parlamentului din Bordeaux, instituție menită a contribui la asigurarea justiției regale. Din compoziția ei făceau parte nobili, prelați, și mai cu seamă reprezentanți ai marii burghezii. Familia lui Montaigne aparținea acestei ultime categorii. E prea puțin cunoscută însă activitatea pe care a desfășurat-o în calitate de parlamentar. Conformîndu-se temperamentului său natural, înclinației sale spre moderație și atitudine contemplativă, se pare că Montaigne a jucat un rol secundar, neputînd împărtăși nici morga colegilor, nici fanatismul lor intolerant. Inteligența lui suplă, pătrunzătoare, refractară exceselor, l-a ajutat să surprindă cu ușurință relativismul justiției regale, să discearnă adevărul ascuns adeseori la antipodul argumentelor care puteau atrage asupra cuiva privarea de libertate sau pedeapsa cu moartea.

Viața parlamentară nu i-a produs în fond nici o satisfacție. I-a oferit însă prilejul de a face cunoștință cu La Boëtie și de a cunoaște farmecul celei mai frumoase prietenii. Admirator al lui Caton, Montaigne a crezut a vedea în La Boëtie încarnația acelei moralități superioare pe care o admira în scrierile stoicilor. Recunoaște în caracterul tînărului său prieten acea forță bărbătească și fermitate a voinței de care spiritul său ușor diletant era lipsit, prețuindu-l nu numai pentru calitățile sale de fin intelectual și admirabil partener în discuții, ci nu mai puțin pentru virtuțile sale morale și acel simț al demnității care îndreptățeau comparația cu modele ale antichității. Cei doi prieteni se completau admirabil și legătura lor, în care Montaigne a voit să vadă rodul unei predestinări, ne apare ca o expresie particulară, floare impresionantă, a umanismului din Renaștere, realitate morală, artistică și filosofică în același timp, modelată după canoane ilustre.

Nu e de mirare că Montaigne a socotit irespirabilă atmosfera Parlamentului, preferînd să stea deoparte cît mai mult posibil. Dar în noiembrie 1561 i se încredințează o misiune specială pe lîngă rege. Nu se știe nimic în legătură cu scopul acestei misiuni; avea dealtfel relații la curtea pe care o frecventase cu diferite prilejuri. Observator sagace, îi cunoaște destul de bine viața și moravurile, pentru a nu-și mai face iluzii asupra celor de care depindea soarta poporului. Lipsit de ipocrizie, de duritate, de acea grație superficială și elasticitate a caracterului care puteau asigura succesul în lumea „înaltă", nu avea calitățile unui bun curtean. Dezgustat, sfîrșește prin a evita contactul cu această societate, „*la servitude des cours*", pe care nu e dispus să o prelungească „*... jusqu'en sa tanière*" (*Essais*, I, XIII). La urma urmei, ce înseamnă un rege, pentru a ne prosterna în fața lui cu atîta umilință? „Lașitatea, nehotărîrea, ambiția, necazul și invidia, îl stăpînesc ca pe oricare altul și grija și teama îl string de gît în mijlocul armatelor sale... Dacă e un om abil și un suflet nobil, regalitatea adaugă prea puțin fericirii sale: își dă seama că nu e decît iluzie și înșelătorie..." (I, XLII).

Retras în castelul său din Périgord, regiune din sud-vestul Franței, Montaigne renunță la cariera de magistrat pe care o îmbrățișase în tinerețe, pentru a se dedica unei vieți tihnite și independente, în care lectura, meditația și introspecția cea mai pasionată, au fost preocupările sale

de predilecție. Dacă cineva ar fi pătruns în turnul principal al castelului, urcînd treptele pînă la ultimul etaj, ar fi ajuns într-o încăpere strîmtă, înțesată cu cărți — vreo mie de volume — așa fel rînduite în rafturi încît să dea posibilitatea celui ce sta la masa de lucru să le îmbrățișeze dintr-o singură privire. Și-a amenajat acest colț retras, departe de larma domestică, pentru a putea citi și medita în tihnă: „După părerea mea, nenorocit e acela care la el acasă nu are un colț al său". Acolo își notează reflecțiile, materia *Eseurilor* sale, fără ordine sau plan, petrecîndu-și „... cea mai mare parte a orelor din zi". Își părăsește totuși uneori castelul pentru a vizita pe cei cîțiva nobili din împrejurimi cu care întreține relații de prietenie, căci Montaigne, temperament meridional, iubește mult conversația („Cel mai rodnic și mai natural exercițiu al spiritului nostru este după părerea mea conversația") și mai cu seamă discuția în contradictoriu („E plicticos ca într-o discuție toată lumea să fie de aceeași părere"). Dealtfel refugiul în singurătatea bibliotecii nu e decît o manieră mai rafinată de a-și satisface această nevoie, printr-un pasionat dialog cu sine însuși ...

*
* *

Sub titulatura de *Eseuri* ni se oferă materia unui vast jurnal intim; sau, am putea spune, a unor memorii de o factură cu totul aparte. Căci cuprinsul lor nu se reduce la consemnarea seacă, detașată a evenimentelor, ci este opera unui spirit original, extrem de sensibil, pentru care faptele relatate servesc mai curînd ca pretext unor infinite reflecții, centrul de gravitate și interesul lor principal constînd în exercițiul atît de vechi — dacă ne gîndim la originea lui socratică — și atît de modern totodată, al „cunoașterii de sine", după cum ni se spune în scurta prefață a *Eseurilor*.

Să recunoaștem că Montaigne ne oferă un imens și extrem de prețios bagaj de observații în această direcție, făcînd din scrutarea propriului eu îndeletnicirea preferată și sursa unei supreme voluptăți; ceea ce nu-l va împiedica să fie un admirabil observator și judecător al vremii sale și să caute totodată a desprinde din analiza propriilor reacții adevăruri esențiale, de o valoare general-umană.

Urmărind cuprinsul acestor însemnări se desprinde itinerariul unei evoluții spirituale care, sub aparența unor reflecții lipsite de plan de metodă, marchează progresele unui viguros și original efort spre înțelepciune. Îl vom considera în aspectele lui mai semnificative, cu atît mai mult cu cît el nu va rămîne fără ecou asupra gîndirii etice ulterioare, încorporîndu-se conștiinței moderne a umanității drept una din achizițiile ei esențiale.

*
* *

Punctul de plecare al acestei evoluții e încă departe de a-l reflecta pe adevăratul Montaigne; căci pătruns pînă în măduva oaselor de spiritul culturii clasice, conformîndu-se dealtfel unei tendințe proprii umanismului din Renaștere, Montaigne se lasă sedus la început de prestigiul erudiției, încărcîndu-și textele cu citate fastuoase, glosînd *„en marge des vieux livres"*, ca și cum omul cu temperamentul și spiritul său original n-ar fi avut altă ambiție decît să rămînă neobservat în fața colecționarului de fapte. Dar scurta perioadă a comentariului istoric și a erudiției impersonale va ceda unor noi perspective, cu tot aportul original și acea imprevizibilă fecunditate care au marcat progresele „conștiinței de sine" la autorul *Eseurilor*. Ceea ce își propune Montaigne este ca zugrăvindu-se pe sine să surprindă omul în esența lui generică, cu toate slăbiciunile propriei lui naturi, dar și cu acele calități care-i fac măreția. Omul îi apare ca o realitate imediată, singura tangibilă și cunoașterea ființei sale morale atît de complexe și mobile, drept singurul lucru demn de interes. Scrutîndu-ne pe noi putem descifra ca într-un microcosm trăsăturile întregii umanități; și invers, cunoscînd umanitatea ne cunoaștem mai bine pe noi înșine. Dar opiniile oamenilor, dealtfel ca și propriile sale opinii, i se par atît de relative, și atît de șovăitoare căile urmate în cunoașterea adevărului, încît Montaigne nutrește o rezervă quasi-instinctivă față de orice teză afirmată dogmatic. Sentimentul viu al complexității lucrurilor, al naturii umane în primul rînd, sentiment pe care-l vom regăsi la filosofii și moraliștii veacului al XVII-lea, Descartes, Pascal, La Bruyere, La Rochefoucauld, îi inspiră o reacție de îndoială, o adevărată repulsie față de soluțiile tranșante și ideile generale, simplificatoare prin definiție, asemenea

entităţilor scolastice pe care le compară cu nişte idei fixe, generate mai curînd de pasiuni decît de raţiune şi bunul simţ.

Încă din primele Eseuri făcuse dovada spiritului său critic, ceea ce îl va conduce treptat spre poziţiile scepticismului. Nu numai propriul său temperament îl îndeamnă spre această filosofie; trebuie să avem în vedere în primul rînd efectul produs de spectacolul conflictelor religioase, de nesfîrşitele şi sterilele dispute filosofice, ca şi de o ştiinţă care-şi lărgise enorm graniţele în acea epocă, copleşitoare prin progresele ei şi totuşi insuficient de evoluată pentru a distinge întotdeauna cu precizie între adevăr şi eroare, între realitate şi ficţiune. Viziunea copernicană asupra universului, discreditul principiilor aristotelice, descoperirea de noi civilizaţii, toate acestea nu au făcut decît să-i zdruncine credinţa în capacitatea raţiunii de a ajunge la principii fixe şi imuabile pe care să se fundeze o ştiinţă definitivă. Sentimentul relativităţii, al instabilităţii opiniilor umane ca şi al tuturor lucrurilor, are ceva heracliteean, alimentîndu-i scepticismul. „Nu există nici un fel de constanţă, nici în fiinţa noastră, nici în cea a lucrurilor; şi noi şi judecata noastră şi tot ce e muritor, totul e supus unei necurmate mişcări şi transformări". Şi iată concluzia desprinsă din această experienţă: opiniile noastre, care ne par a fi impuse de autoritatea raţiunii şi moralei, nu-şi datoresc tăria decît cutumei şi unei tradiţii acceptată orbeşte. În loc de a supune ideile noastre şi lucrurile în general, unui examen mai adînc, abandonăm facultăţile noastre naturale unei lenevii condamnabile . . .

Rolul înţeleptului — rol pe care şi-l asumă Montaigne însuşi — va fi în acest caz de a proiecta lumina adevărului asupra lucrurilor, de a pune într-o deplină evidenţă contrastul dintre realitate şi exigenţele ideale ale raţiunii. Pe planul raţiunii totul este simplitate, obiectivitate, universalitate; dincolo domneşte confuzia, arbitrariul, instabilitatea . . .

Reflexiile asupra justiţiei îl anticipează pe Pascal: „Priviţi forma acestei justiţii care ne guvernează — va spune în *Eseuri* — e o adevărată mărturie a imbecilităţii umane, atîta contradicţie şi eroare e în ea . . . ! Cîţi oameni nevinovaţi au fost pedepsiţi, pe care îi ştim, şi nu din vina judecătorilor. Şi cîţi nevinovaţi mai sînt pe care nu

i-am descoperit . . . ? Justiţia umană e aplicată după modelul medicinii, conform căreia tot ce este util e drept şi cinstit . . . Justiţia noastră nu ne oferă decît una din mîinile ei, şi încă pe cea stîngă; oricine are de-a face cu ea iese păgubit" (*Essais*, III, XIII).

În exerciţiul funcţiilor sale însă, Montaigne nu s-a lăsat intimidat de presiunea celor din jur, nici de falsul prestigiu al unor legi strîmb alcătuite, ci a căutat să interpreteze litera legii în spiritul echităţii şi omeniei: „Atunci cînd ocazia a făcut să iau parte la condamnări grave, am preferat să mă abat de la justiţie".

* * *

Adoptarea unei atitudini de îndoială universală, marchează aşadar, punctul de plecare şi o bună parte a gîndirii lui Montaigne. Medalia pe care pune să se imprime o balanţă în echilibru, executată la începutul anului 1572, e cît se poate de semnificativă în această privinţă: cele două platouri în echilibru vor să sugereze neutralismul, incapacitatea gîndirii de a se decide în favoarea unei soluţii sau alteia. Tot aici e înscris şi faimosul „*Que sais-je*" împrumutat de la Sextus Empiricus. Pasage substanţiale din Apologia lui Raymond Sebond (*Essais*, II, XII) exprimă categorica adeziune la doctrina pironiană. Într-adevăr, tabloul realităţilor şi valorilor morale ce i se înfăţişează privirii s-ar părea întru totul făcut să încurajeze reacţia sceptică. După îndelungatele dispute scolastice şi dezbinările interioare, autoritatea bisericii era în declin. Nesprijinită de o credinţă efectivă, sinceră, care să o raporteze la o origine transcendentă, despuiată de orice aureolă sacră, această autoritate participă la destinul celor temporale. Adeziunea la o religie sau alta nu este expresia unor convingeri profunde şi definitive, ci foarte adesea efectul inerţiei, deprinderilor sau întîmplării: „Noi nu primim religia noastră decît în felul nostru, cu mîinile noastre şi nu altfel de cum sînt primite celelalte religii. Ne-am întîlnit în ţara în care ea e practicată; în care îi recunoaştem vechimea şi autoritatea oamenilor care au păstrat-o, în care ne temem de ameninţările ei la adresa celor necredincioşi, în care îi ascultăm promisiunile . . . o altă religie, alţi martori, promisiuni asemănătoare şi ameninţări

ne-ar putea imprima pe aceeaşi cale o credinţă opusă. Sîntem creştini tot aşa după cum sîntem Perigurdini sau Germani" (*Essais*, II, XII). Imposibil de aflat credinţei un fundament de nezdruncinat, capabil să-i confere o autoritate absolută, la adăpost de slăbiciunile omeneşti. Eficacitatea ei se măsoară după criterii pragmatice, care ţin de relativismul sentimentelor şi intereselor umane: „Dacă am fi legaţi de Dumnezeu prin intermediul unei credinţe adevărate; dacă am ţine la Dumnezeu pentru el, nu prin noi, dacă am avea un sprijin şi un fundament divin, ocaziile umane nu ar avea puterea să ne zdruncine, aşa cum ele au... Dacă raza divinităţii ne-ar atinge într-un fel, ar apare pretutindeni; nu numai cuvintele noastre, dar şi actele noastre i-ar răsfrînge lumina şi strălucirea. Tot ceea ce ar porni de la noi, ar fi iluminat cu această nobilă claritate... acţiunile noastre, care ar fi dirijate şi însoţite de divinitate, nu ar mai fi pur şi simplu umane" (*Essais*, II, XII). Dar sub aparenta fervoare a credinţei se ascund calculele cele mai meschine; şi dacă elanul credinciosului poate cunoaşte o intensitate impresionantă, aceasta numai pentru că el serveşte ca mijloc de deghizare sau justificare a unor intenţii foarte puţin creştineşti: „Zelul nostru face minuni atunci cînd secondează dispoziţia de a urî, cruzimea, ambiţia, avariţia, defăimarea, rebeliunea. Merge dimpotrivă cu greu, spre bunătate, blîndeţe, temperanţă dacă, prin minune, vreun rar îndemn natural nu-l îndreaptă spre acestea. Religia noastră nu e făcută să stîrpească viciile; ea le acoperă, le hrăneşte, le incită" (*Essais*, II, XI).

Rînd pe rînd sînt supuşi examenului critic toţi factorii pe care teologismul medieval căuta să-şi întemeieze autoritatea — credinţa, raţiunea, experienţa — căi totodată, cu ajutorul cărora oamenii au putut spera să atingă certitudinea în materie de bine şi adevăr. Precaritatea credinţei e manifestă. Dar insuficienţele ei nu ar putea fi compensate prin exerciţiul unei raţiuni al cărei ideal e obiectivitatea? Nu e rolul acesteia de a lumina, fără echivoc şi ezitare, calea adevărului, de a-l ajuta pe om să-şi definească şi să-şi amelioreze condiţia sa proprie în sînul universului? Raţiunea — mărturiseşte Montaigne — nu e un instrument prea sigur; suplă şi abilă, e capabilă să justifice orice cauză şi la rîndul ei poate cădea pradă iluziei, atribuind unui adevăr parţial o valoare absolută, sau confundînd adevărul cu eroarea. Scepticism aşadar şi în această

privinţă; un scepticism alimentat de conflictele religioase ca şi de spectacolul necontenitelor dispute dintre filosofi. Din toată defilarea atîtor sisteme filosofice, care au pretins rînd pe rînd a reda adevărul existenţei în cîteva formule eterne, sau să indice calea unică şi definitivă a binelui, nu a rămas decît amintirea unor sterile controverse şi nesfîrşite logomahii. În lipsa unor principii ferme, pe care să-şi sprijine edificiul discursiv, nici un sistem nu valorează mai mult decît celălalt. Înaintea lui Aristotel, alte principii au călăuzit activitatea raţiunii; sistemul aristotelic însuşi s-a dovedit caduc, şi insistînd asupra acestui lucru, Montaigne are în vedere mai ales utilizarea deformantă a aristotelismului în cadrul logicii şi filosofiei scolastice.

Intervine, poate, în alimentarea acestui scepticism şi un factor personal, de ordin psihologic, ce ţine de ceea ce am numi temperamentul intelectual al lui Montaigne; de mobilitatea spiritului său, capabil de a se adapta pînă la mimetism — dar numai în măsura în care aceasta nu contravine convingerilor sale fundamentale — unor puncte de vedere cu totul diferite: „*J'ai une condition singeresse et imitatrice*". Este configuraţia unui temperament predominant artistic, refractar prin natură ideilor simple şi definitive, rigorilor unei demonstraţii rectilinii. De aici uşurinţa cu care comentatorii lui Montaigne au putut identifica în autorul celebrelor *Eseuri* — şi pe bună dreptate — un reprezentant al scepticismului, al stoicismului, dar şi al epicureismului. Montaigne a fost din toate acestea, rînd pe rînd, şi uneori simultan, ceea ce fiecare dintre exegeţii săi ar fi dorit să fie exclusiv; un temperament maleabil şi adesiv, iubitor de variaţie, care nu se poate angaja în studiul unui autor fără a se transpune într-un fel în „pielea" lui, fără a-i adopta sau măcar înţelege opiniile mai ales atunci cînd, şi în măsura în care, ele concordă cu propriile sale vederi. Stilul gîndirii sale ţine mai mult de natura artei decît a unei filosofii riguroase, şi acesta e motivul pentru care ea nu poate fi prinsă în cadrul unei sistematizări geometrice, scolastic construite: „Stilul şi spiritul meu vagabondează deopotrivă. Cine vrea să evite prostia, trebuie să aibă un fel de nebunie, acest lucru îl spun preceptele magiştrilor noştri, dar mai cu seamă exemplele lor" (*Essais*, III, IX).

Temperamental, așadar, Montaigne nu poate fi un dogmatic; căci însăși plasticitatea spiritului său și dispoziția artistică de a căuta și prețui jocul subtil al nuanțelor, mult mai apropiat de adevărul uman decît rigiditatea unor formule definitive, îi impun o anumită rezervă, propriu-zis nu față de rațiune, ci față de un anumit mod de funcționare — atît de bine ilustrat în metodele scolasticilor — al acesteia. Dealtfel rațiunea „... are atîtea forme încît nu știm pe care ne putem bizui; experiența nu are mai puține. Consecința pe care vrem să o deducem din semnătura evenimentelor e nesigură, cu atît mai mult cu cît ele sînt întotdeauna diferite: nu există nici o calitate atît de universală în această imagine a lucrurilor decît diversitatea și varietatea" (*Essais,* III, XIII). De unde concluzia: e inutil să căutăm moravurilor și ideilor morale, un fundament rațional. Faptul că ele ni se impun nu e decît un privilegiu al tradiției și deprinderilor. Putem dezaproba sau resimți oroare în fața moravurilor altor popoare; ele se impun totuși acestor popoare cu aceeași autoritate pe care pentru noi le au moravurile noastre. Astfel cînd Darius a cerut indienilor să-și ardă morții, așa cum fac grecii, aceasta nu le-a provocat o mai mică repulsie decît atunci cînd le-a propus grecilor să mănînce cadavrele părinților așa cum fac indienii...

Oricît de departe am merge cu analiza obiceiurilor noastre cele mai sacre, nu le-am putea afla un fundament rațional. Este probabil ca în profunzimile naturii noastre, în tainițele cele mai ascunse ale eului, să existe totuși cîteva reguli constante și universale. Dar ceea ce e profund și autentic a fost acoperit și falsificat de vălul deprinderilor, aceasta a doua natură, ca și de voința de a părea ceea ce nu sîntem. Moralist, înclinat să observe tot ceea ce e fals și strident, mecanismul subtil al substituirilor și compensațiilor sufletești, Montaigne nu putea să evite constatarea unei duplicități morale — exprimînd distanța dintre *a fi* și *a părea* — caracteristică individului și vieții sociale. Oamenii, întreaga lume, joacă o adevărată comedie pe scena vieții sociale, comedie în care intră o mare doză de minciună și convenționalism: „Cea mai mare parte din manifestările noastre sînt farse" și nu mai putem „face deosebire între piele și cămașă".

Moralitatea, așa cum ne apare, nu e decît o modificare exterioară, o „cută" imprimată naturii noastre de forța o-

biceiurilor și în zadar rațiunea discută și își imaginează cu atîta superbie un bine absolut, independent de latitudine și longitudine. În ceea ce privește realitatea existentă, scepticismul lui Montaigne pare să anunțe faimoasa remarcă pascaliană: „... Adevăr dincoace de Pirinei, eroare dincolo". Dar, acela care adoptînd atitudinea pironiană se complace în a dezvălui contradicțiile rațiunii, incapacitatea ei de a demonstra legea morală și de a crea o știință care să-l conducă în mod real pe om spre fericire, e un spirit raționalist al cărui exercițiu critic vizează în primul rînd opera trecutului. Îndoiala lui critică nu are un caracter radical; ea privește relativismul ordinii morale și sociale existente, și în primul rînd metodele și tabela de valori promovate de știința și teologia scolastică. Ceea ce detestă Montaigne, mai mult decît orice, e intoleranța și infatuarea atitudinii dogmatice: „Acea fantezie a lui Carneade, atît de viguroasă, s-a născut, după părerea mea, din nerușinarea acelora care declară că știu totul și din înfumurarea lor nemăsurată. Esop a fost pus în vînzare împreună cu încă doi sclavi. Cumpărătorul îl întreabă pe unul ce știe să facă. Acela pentru a se face prețuit a debitat tot felul de lăudăroșenii, că știe de toate. Al doilea se laudă la fel sau poate mai mult. Cînd veni rîndul lui Esop și fu întrebat ce știe să facă: «Nimic, răspunse el, căci aceștia s-au ocupat de toate; ei știu totul». Tot așa s-a întîmplat și în filosofie: mîndria celor care atribuiau spiritului uman capacitatea de a face orice, a provocat la alții, din ciudă sau emulație, părerea că el nu e capabil de nimic".

Denunțînd dogmatismul și iluziile acestuia în domeniul științei și moralității, va indica soluția răului existent în resursele naturii umane, dar în acele adîncimi pure, nealterate, ale conștiinței, în care natura, confundîndu-se cu adevărata rațiune devine un izvor de libertate și certitudine. Ceea ce reclamă filosofia lui Montaigne, constituie în fond o revenire la „datele imediate" ale conștiinței, un act de veritabilă conversiune interioară. E necesar să ne reîntoarcem la noi înșine, astfel ca eliberată de balastul ideilor preconcepute, al tuturor deprinderilor și dogmelor falsificatoare, conștiința să se poată revela în puritatea ei originară, în libertatea și autenticitatea ei umană. De la scepticism la certitudine, de la heteronomie la autonomie, acesta e intinerarul gîndirii lui Montainge, analog sub acest aspect cu acela al lui Socrate și Descartes.

Prima etapă a acestui itinerar constă așadar într-o operație critică în exercițiul unei funcții de auto-explicare și auto-epurare. Scrutîndu-se pe sine însuși, Montaigne a căutat să desprindă din propria sa experiență formele și sursele de *„înstrăinare"* a eului, externe ca și interioare: tradiția osificată, o lume întreagă de valori care nu pot invoca în sprijinul lor decît „principiul autorității", tot ceea ce nu ține decît de soartă și opinia labilă a oamenilor, memoria individuală însăși, atît de capricioasă și subiectivă, instituind în noi inerția trecutului, și atît de puțin deschisă spre viitor. Pe măsură ce examenul critic progresează, Montaigne își dă tot mai bine seama că opiniile despre bine și adevăr sînt cel mai adesea departe de exigențele rațiunii; că ordinea și măsura la care au năzuit cu atîta ardoare filosofii elini, nu sînt produse spontane ale naturii, ci ale unei naturi străbătută și disciplinată de intervenția permanentă a intelectului lucid. Actul critic se împletește astfel cu efortul de a restitui valoarea și autonomia conștiinței, căutînd exclusiv pe acest plan — aspect în care vedem totodată limita caracteristică a efortului lui Montaigne — punctul de sprijin al vieții morale. În interioritatea conștiinței, la adăpost de orice imixtiune sau ingerință din afară, rezidă așadar, tribunalul suprem în materie de bine și adevăr: „Am legile și curtea mea personală care să mă judece; și mă adresez lor mai mult decît oriunde... Numai tu singur poți ști dacă ești laș sau crud, leal, credincios; ceilalți nu te văd, ci te ghicesc prin presupuneri nesigure; nu-ți văd atît natura adevărată, cît arta ta. Deci nu vă încredeți în judecata lor, ci în a voastră proprie" *(Essais,* III, II).

Implicațiile acestei filosofii a conștiinței sînt multiple: criteriu al adevărului despre lumea din afară, conștiința reprezintă totodată pivotul, sistemul de referință privilegiat al vieții morale. Nu se pune pentru Montaigne problema de a studia lumea externă, în sine și pentru sine; în această privință atitudinea sa e mai curînd a unui agnostic. Asupra imaginii adevărate a lumii din afară nu ne putem pronunța, ea fiind în mod fatal dependentă de subiectivismul inerent oricărei cunoașteri, de preferințele, calitățile și defectele eului nostru. Lucrul cel mai bun, e să facem din această realitate imediată, fundamentală și eternă, centrul și ținta reflexiilor noastre. Să explicăm eul în reacțiile lui cele mai subtile, în manifestările pline

de fantezie, în cursa lui imprevizibilă, în acea perpetuă transformare a viitorului în trecut care ne face să nu mai putem ști ce e prezentul. Obiectul meditațiilor lui Montaigne îl constituie astfel nu aspectele de permanență ale existenței, ci transformarea ei, nu „ființa", ci devenirea, în traiectoria ei lăuntrică, sinuoasă și imprevizibilă: *„je ne peins pas l être, je peins le passage"*.

Întreaga viață morală gravitează în jurul acestui eu fluid, de o mobilitate heracliteană, incitat de o infatigabilă curiozitate introspectivă, erijîndu-se în centru al existenței și criteriu suprem al tuturor valorilor. Relatîndu-și propria experiență, Montaigne ne va descrie avatarurile înțelepciunii rîvnind la ideal, dificultatea eului de a se fixa asupra unei poziții definitive. E un veritabil privilegiu al conștiinței de a-și intensifica și multiplica viața, experimentînd diverse poziții spirituale, gustînd rînd pe rînd în egală măsură satisfacțiile ascetismului, ale voluptății epicureice, ale detașării sau atașării la bunurile vieții. O serie de nefericite împrejurări — război civil în Périgord, izbucnirea unei epidemii de ciumă care l-a făcut să peregrineze luni de zile împreună cu familia din loc în loc — n-au rămas fără ecou asupra convingerilor morale ale lui Montaigne. În acest moment al vieții, după ce arătase mai înainte, e drept, pentru scurtă vreme, un deosebit interes pentru idealul franciscan, doctrina morală care-l atrage cel mai mult și pe care o propovăduiește ca un proaspăt convertit este aceea a stoicismului.

Seneca e autorul favorit și Caton modelul preferat. În învățătura celui dintîi și exemplul celuilalt, Montaigne caută un remediu al tulburării pe care i-o produce gîndul obsedant al morții, închipuirea acelui moment inevitabil, în care personalitatea se anihilează, trupul trecînd de la viață la inerție, de la existență la neant. Își însușește stoicismul pînă la ultimele concluzii, pînă la apologia sinuciderii. Adoptarea acestei filosofii are un efect consolator: dacă omul poate avea tăria de a-și suprima viața, nu i se cere prea mult pentru a o suporta pînă la sfîrșitul anilor ce i-au fost dați să trăiască, viața părăsindu-l atunci copleșit de bătrînețe și boli, aproape pe nesimțite. Dar — surprizele se ivesc la fiecare pas — în fața acestei probleme capitale, va fi adoptată la un moment dat o altă atitudine: natura umană, așa cum o vede Montaigne mai tîrziu, după 1572, nu are de fapt nimic de profitat din

practica stoicismului care îndeamnă la înfrînare și renunțare. A gîndi mereu la moarte, așa cum cere una din regulile stoicilor, nu face decît să-i amplifice atrocitatea. Să ne comportăm ca cei simpli, ca țăranii de pildă, care nu cunosc această teroare, care-și sapă liniștiți locul odihnei de veci. Această indiferență, caracterizată mai înainte ca o „stupiditate brutală", va deveni pentru Montaigne semnul adevăratei înțelepciuni. Putem alunga durerea, putem învinge dificultățile vieții, nu prin „bravadă", ci oferind spiritului o hrană variată și plăcută, „distrîndu-l".

Perspectiva etică se modifică: virtutea fusese concepută la un moment dat ca un remediu al naturii și aceasta ca un obstacol în calea vieții morale; punct de vedere care manifestă o vădită analogie cu principiile moralei religioase. Acum experiența vieții, dar și un temperament înclinat spre voluptate, îl fac pe Montaigne să conceapă virtutea nu la antipodul naturii, ci în felul desfășurării unei forțe naturale; trăsăturile ei principale sînt plăcerea și lipsa de constrîngere, deplina libertate interioară care se poate manifesta chiar împotriva regulilor raționale. Dar, adoptînd această soluție Montaigne renunță la ambiția de a construi un sistem etic, întemeiat pe ideea unor adevăruri universale, absolute, ce s-ar impune oarecum din afară conștiințelor. Idealul său în acest moment e de fapt acela al unei morale „fără obligații și fără sancțiuni", după formula consacrată mai tîrziu de un filosof francez. Perfecțiunea virtuții constă în utilizarea și stimularea tuturor resurselor naturii umane; și idealul nu trebuie căutat prea departe, în visuri ambițioase, ci în a proceda rezonabil, astfel ca viața umană să se poată dezvolta „... *conformément à l'humaine condition*". Rădăcinile virtuții și ale fericirii trebuie căutate în natură, în individualitatea caracterului. Datoria esențială e de a ne strădui ca nici una din resursele acestei naturi să nu rămînă nefructificată; să nu ne lăsăm induși în eroare sau abătuți de la această datorie, de ispita gloriei, sau de teoriile himerice ale filosofilor. Sinceritate, blîndețe, generozitate, acestea par să fie după Montaigne trăsăturile ce formează fondul conștiinței umane. Punctul de vedere al Eseurilor în această privință prefigurează optimismul rousseauist: „O inimă generoasă nu-și poate dezminți convingerile; ea vrea să fie pătrunsă cît mai în adîncime. Sau totul este bun acolo, sau totul e cel puțin uman... Apollonius spunea că numai sclavii mint

și că numai cei liberi spun adevărul. Aceasta e prima și fundamentala parte a virtuții. Ea trebuie iubită pentru ea însăși. Acela care spune adevărul pentru că e obligat, și pentru că e util, acela care nu se teme să mintă, cînd asta nu privește pe nimeni, nu e destul de sincer. Conștiința mea, prin însăși alcătuirea ei respinge minciuna și îi displace chiar să o conceapă; simt o adîncă rușine și o vie remușcare atunci cînd, cîteodată, fără voie, mai spun cîte o minciună..." (*Essais*, II, XVII).

Prin sinceritatea și scrupulozitatea spiritului său critic, prin aspirația vie, neistovită, la adevăr, Montaigne este cu totul opus atitudinii dogmatice, superficialității și ipocriziei unui secol „... în care disimularea este una dintre cele mai notabile calități". E un sceptic; dar scepticismul său are o semnificație cu totul relativă, pozitivă în fond, căci vizînd știința și prejudecățile vremii sale, el nu reprezintă decît o metodă de a-și afirma încrederea în supremația conștiinței, a naturii umane: „*Ma conscience ne falsifie pas un iota; ma science je ne scay...*".

În natură, în respectul naturii umane, în primul rînd, rezidă așadar, secretul fericirii și al virtuții, principiul suprem al înțelepciunii. Înțelept nu este eruditul, nici autorul unor acțiuni excepționale, care să rămînă în afara echilibrului cerut de natură; ci acela care se afirmă printr-o largă și generoasă înțelegere în variatele împrejurări ale vieții, individuale și sociale. Modelul preferat acum al lui Montaigne nu e stoicul Caton, care „... *toujours monte sur ses grands chevaux*", ci Epaminondas, care, complăcîndu-se în a lua parte la dansurile tineretului din orașul său, practica cele mai frumoase virtuți ale soldatului, ale cetățeanului, ale omului, în general...

*
* *

Pentru faptul de a fi făcut apologia naturii și a satisfacțiilor care decurg din practica acestei atitudini morale, Montaigne a fost adeseori considerat ca un reprezentant tipic al epicureismului din Renaștere. Punct de vedere în sprijinul căruia pot fi aduse, firește, numeroase mărturii, acceptabile însă numai *cum grano salis;* căci despre Montaigne, așa cum îl caracterizase Saint-Beuve, se poate spune cu drept cuvînt că a fost un autor „*à double ou triple*

fond". A preconizat plăcerea („*Toutes les opinions du Monde sont là que le plaisir est notre but*"); și nu fără temei Pascal îl va opune pe Montaigne lui Epictet, așa cum în vechime Epicur era opus lui Zenon. Dar valoarea acestei opoziții e cu totul relativă; căci principiile filosofiei sale morale se definesc în prelungirea și sinteza unor poziții inițiate de diferiți autori ai antichității: Socrate, Aristipp, Zenon, Epicur ș.a., de la toți aceștia păstrînd însă ceea ce convenea temperamentului și propriului său ideal de înțelepciune; ideal în numele căruia, fără a fi subestimat rolul rațiunii și al științei — al științei adevărate, opusă științei scolastice — Montaigne înțelege să așeze mai presus de orice valoarea caracterului moral, a personalității, identificată cu natura însăși. A utiliza toate resursele acestei naturi, a pătrunde în intimitatea ei cea mai profundă și autentică, sfîșiind vălul de iluzii și erori care se interpun în calea cunoașterii de sine; a ne întemeia conduita pe apelul constant la conștiința proprie, fără artificii și constrîngeri din afară, aceasta ni se pare a exprima înțelesul ultim al moralei preconizată de Montaigne.

*
* *

Prin accentul pus pe autoritatea conștiinței, înțeleasă ca facultate a echilibrului și plenitudinii interioare, ca normă a măsurii și armoniei în manifestările conduitei umane, filosofia morală a lui Montaigne a contribuit în bună parte la pregătirea terenului în care-și va face apariția morala bunului simț cartezian și idealul acelui „*honnête homme*", atît de cultivat în Franța secolului al XVII-lea. Molière, La Fontaine, Descartes, Pascal vor fi descoperit numeroase afinități cu tezele din *Eseuri*. Cultul naturii, al rațiunii și personalității umane, în sensul stoicismului, ca expresie deplină a autonomiei morale, practica îndoielii față de tot ceea ce constituie un obstacol în calea adevărului, sînt poziții etice pe care spiritul uman le-a experimentat frecvent în neîntreruptul său efort spre ideal. Așa se explică succesul de care opera lui Montaigne s-a bucurat în toate vremurile, contribuind la aceasta și calitățile ei artistice. Contemporanii săi și generațiile ce le-au urmat, au putut vedea în cuprinsul acestei opere atributele unei înțelepciuni profunde, pe care au admirat-o, descoperind în ea profunde învățăminte în arta de a trăi, ca și în aceea de a muri...

Dar în 1676 Montaigne va fi interzis, „pus la Index"; a fost însă redescoperit, reabilitat și valorificat din plin de către libertini, care îl lasă moștenire raționalismului enciclopedist din secolul al XVIII-lea. Din mulțimea ideilor și punctelor de vedere cultivate de un spirit atît de suplu și în continuă mișcare, filosofii acestui secol, al XVIII-lea, vor reține ceea ce reprezenta o latură constantă și fundamentală, în perfect acord cu propriile lor convingeri: cultul naturii și antidogmatismul.

De marele efort critic din *Eseuri* se atașază poziții fundamentale ale filosofiei franceze din secolul al XVII-lea; există, fără îndoială, o punte vizibilă de legătură între faimosul „*Que sais-je?*" al lui Montaigne și *dubito*-ul cartezian. Pentru a asigura temelii solide edificiului cunoașterii pe care s-a hotărît să-l construiască, Descartes va începe prin a face *tabula rasa* din trecut, opunîndu-se de fapt prejudecăților tradiționale și metodelor scolastice care se impuseseră tiranic atîta vreme, științei și conștiinței umane.

Pascal va întreprinde fundamentarea unei Apologii în *Cugetări*, prin reacție împotriva îndoielii lui Montaigne.

Influența lui Montaigne se va exercita însă și dincolo de hotarele Franței. Shakespeare l-a citit cu pasiune; moraliști ca Burton, Drummond, Browne, entuziasmați de filosofia morală a *Eseurilor*, au putut afla în aceasta un teren prețios pentru o verificare a propriilor convingeri personale.

În Germania *Eseurile* au avut mai puțini cititori decît în Anglia. Dar printre cei care le-au prețuit și le-au gustat savoarea lor originală, pot fi menționate spirite de seamă ca Goethe, Schopenhauer, Nietzsche.

II. DESCARTES

Filosofia carteziană este opera unuia dintre cele mai strălucite spirite nu numai din istoria Franței, ci din istoria întregii omeniri. Este în același timp reflexul unei civilizații, al unei epoci în care, modelat de înfăptuirile, și mai cu seamă de aspirațiile unei burghezii în plin proces de afirmare, omul modern își definește fizionomia spirituală prin voința de a cuceri și subordona natura, pe care vrea să o cunoască în profunzime și sub toate formele ei, pentru a o domina și utiliza în propriul său folos; „... este posibil să ajungem la cunoștințe care să fie foarte folositoare în viață" și „... în locul filosofiei speculative care se învață în școli s-ar putea găsi una practică, prin care cunoscînd puterea și acțiunea focului, a apei, a aerului, a aștrilor, a cerurilor și a tuturor celorlalte corpuri care ne înconjoară, tot atît de distinct cum cunoaștem diferitele meserii ale meșteșugarilor noștri, le-am putea da, în același chip, toate întrebuințările pentru care se potrivesc, devenind, în modul acesta, întrucîtva stăpîni și posesori ai naturii"[1], declara Descartes într-o frază celebră, dînd expresia cea mai sugestivă și mai autorizată noilor tendințe.

Natura va deveni astfel obiectul unei curiozități lucide și sistematice, care a însemnat de fapt unul din momentele cele mai semnificative ale voinței de a o „desacraliza". Fenomenele naturale nu mai sînt privite și „respectate" ca și cum ar constitui domeniul de manifestare a unor puteri ascunse, supranaturale; și Descartes este gînditorul care nutrește convingerea fermă că prin

[1] Descartes, *Discurs asupra metodei*, cartea a VI-a, Editura științifică, București, 1957, p. 89.

desfășurarea sistematică a gîndirii, în conformitate cu normele unui intelect de-sine-stătător, știința va reuși să reconstruiască și să domine universul. Dar natura pe care vrea să o cucerească, străduindu-se a-i pătrunde tainele și legile ei constitutive, nu se rezumă la sfera fenomenelor exterioare, la ceea ce alcătuiește domeniul materialității; conștiința umană este la rîndul ei natură, o parte nu mai puțin importantă a naturii atotcuprinzătoare; și interesul marelui filosof în această direcție va fi nu mai puțin activ, stimulat de aceleași convingeri raționaliste, de credința fermă că natura umană e susceptibilă de cunoaștere sistematică și de perfecționare morală, prin aplicațiunea unor principii și norme inspirate de rezultatele întregii cunoașteri omenești.

*

* *

René Descartes s-a născut în martie 1596, într-un mic orășel din provincia Touraine, La Haye, unde familia sa se stabilise de multă vreme. Unul din strămoși fusese doctor în medicină; dar cei mai mulți dintre membrii familiei au îmbrățișat cariera armelor, cu excepția tatălui său, Ioachim Descartes, care purta titlul de consilier al Parlamentului din Bretagne. Curiozitatea nepotolită care se traducea printr-o avalanșă de întrebări, vioiciunea spiritului și darul observației l-au făcut pe Ioachim Descartes să se laude adesea cu calitățile fiului, căruia îi spune „filosoful meu"; și cînd „filosoful" împlinește vîrsta de 8 ani, pentru a-i asigura cea mai bună educație posibilă, îl încredințează colegiului iezuit din La Flèche.

În centrul sistemului de educație aplicat aici era preocuparea de a face din fiecare discipol un catolic fervent și totodată un supus devotat regelui, atribute distinctive, indispensabile unui „bun francez". Dar care vor fi pentru Descartes roadele anilor petrecuți între zidurile vestitului colegiu? Va răspunde filosofia sa și etica atașată acestei filosofii speranțelor nutrite de iluștrii săi magiștri?

Pentru cei care au căutat să-l prezinte drept un apărător al catolicismului, stagiul petrecut la colegiul iezuit ar fi avut un rol decisiv. Un asemenea mod de a privi lucrurile vine însă în dezacord nu numai cu mărturii ca-

tegorice din *Discursul asupra metodei*, ci — vom vedea — cu însăşi esenţa raţionalismului cartezian. Se poate spune că această perioadă a avut un rol hotărîtor dar nu în sensul dorit de iezuiţi, ci, dimpotrivă, prin reacţia critică pe care a trezit-o şi care va pune o pecete caracteristică asupra întregii gîndiri carteziene.

Atîta vreme cît în programul de studii al şcolii iezuite figuraseră doar disciplinele literare — *les humanités* — Descartes fusese un elev model. Dar cînd de la studiul literelor trece la acela al Logicii, al Fizicii şi al Metafizicii, conştiinţa lui cade pradă unui sentiment de îndoială şi nesiguranţă. Spectacolul nesfîrşitelor controverse filosofice şi teologice, diversitatea şi obscuritatea doctrinelor îl deconcertează şi-l nemulţumesc adînc. O singură ştiinţă satisface spiritul său avid de certitudine: matematicile, deşi era încă departe de a bănui importanţa lor revoluţionară: „Am fost deprins cu studiile încă din copilărie; şi deoarece mi se spunea că, prin acestea, se poate dobîndi o cunoaştere clară şi sigură a tot ceea ce este util în viaţă, eram foarte doritor de a le învăţa. Dar îndată ce am isprăvit tot ciclul de studii la capătul căruia se obişnuieşte să fii primit în tagma celor învăţaţi, mi-am schimbat în întregime părerea. Căci m-am găsit împovărat de atîtea îndoieli şi rătăciri, încît socoteam că, prin străduinţa de a mă instrui, nu realizasem alt cîştig decît de a-mi fi descoperit ingnoranţa. . ."[2].

Decepţionat de metodele şi roadele învăţămîntului scolastic, Descartes e frămîntat încă din vremea cînd a părăsit băncile colegiului iezuit de ideea unei reforme a cunoaşterii, care să poată asigura temeliile unor certitudini de nezdruncinat: „Şi în toţi cei nouă ani care au urmat, nu am făcut decît să cutreier lumea în lung şi în lat, străduindu-mă să fiu mai mult spectator decît actor în toate comediile care se joacă în ea; şi reflectînd în mod deosebit, pentru fiecare materie, asupra a ceea ce putea să o facă îndoielnică şi să ne dea prilej de a ne înşela, îmi dezrădăcinam între timp toate erorile care izbutiseră să se strecoare înainte. Nu că aş fi imitat în această privinţă pe sceptici, care nu se îndoiesc decît pentru a se îndoi şi se prefac întotdeauna a fi nehotărîţi; dimpotrivă, întreg planul meu nu tindea decît să ajung la certitudine şi să

[2] *Ibidem*, pp. 34—35.

înlătur pămîntul lunecos şi nisipul, pentru a da de stîncă sau argilă"[3].

Dar certitudinea la care rîvneşte Descartes mai presus de orice nu priveşte numai domeniul tehnicii şi al ştiinţei despre realitatea externă. Cei care cred că nemulţumit de învăţămîntul iezuit, Descartes ar fi fost mai satisfăcut de o educaţie „tehnicistă", comit de fapt o eroare. Interesul pentru aplicaţiile practice — măsurători de teren, cartografie, arta fortificaţiilor etc. — era destul de activ în învăţămîntul matematic al iezuiţilor, şi P. François, profesor al lui Descartes, a fost autorul a numeroase scrieri în legătură cu aceste probleme. În ce priveşte însă învăţămîntul moralei, aşa cum era profesat în celebrul colegiu iezuit, acesta i s-a părut lui Descartes a fi cu totul desprins de viaţa adevărată. Fusese dealtfel încredinţat unui profesor care, lipsit de pregătire filosofică, îşi reducea rolul la folosirea unor îndemnuri formale şi exemple artificiale, care nu puteau impresiona o conştiinţă avidă de adevăr.

Conştiinţa lipsei de certitudine a filosofiei existente s-a manifestat astfel de timpuriu cu intensitatea unui veritabil şoc, cu urmări decisive pentru evoluţia ulterioară a gîndirii lui Descartes. Moment critic, care prin intervenţia unui alt eveniment capital, descoperirea virtuţilor metodei matematice, avea să se transforme într-o reacţie fundamental creatoare, de însemnătate revoluţionară. Respingerea dogmatismului şi a opiniilor arbitrare, abolirea privilegiilor învăţămîntului tradiţional, au marcat latura critică a acestei revoluţii, pe care s-a sprijinit, într-o unitate indisolubilă, gestul novator: instituirea unei alte autorităţi, singura legitimă, în materie de cunoaştere, aceea a intelectului autonom, întemeiată pe evidenţă, îndoială şi bun simţ. Fie că e vorba de a examina problemele universului fizic, raportul dintre suflet şi trup, sau fundamentele moralei, Descartes e hotărît să nu accepte ca valabile decît indicaţiile raţiunii de-sine-stătătoare ale „luminii naturale".

Descartes nu vrea să se amestece în chestiunile politice ale vremii. Dar în ce priveşte ştiinţa şi filosofia timpului său, atitudinea adoptată, fără a fi fost lipsită de contradicţii şi ambiguităţi, e de o importanţă decisivă.

[3] *Ibidem*, p. 57.

Spectacolul intelectual al vremii e destul de complicat trădînd prezenţa unei profunde tulburări spirituale ce dura mai bine de un secol. Ataşaţi concepţiei medievale, sînt destui acei care împărtăşesc viziunea unei lumi unificate prin „cauză" şi „scop", a unei lumi ierarhizate în care „Adevărul" vine de sus, prin intermediul Bisericii şi al revelaţiei, a unei lumi creată de Dumnezeu pentru om şi în care Dumnezeu însuşi s-a făcut om... Sub inspiraţia Reformei se afirmă, dimpotrivă, categoria celor care disprețuiesc ierarhia şi autoritatea Bisericii, convinşi că omul poate atinge adevărul pe o cale directă, fără intermediar. Dar, nu mai puţin semnificativ, alarmant pentru Biserică, este afirmarea din ce în ce mai impetuoasă a interesului pentru noile orizonturi intelectuale favorizate de acţiunea unor factori multipli: călătoriile au stimulat interesul şi dragostea de natură, dezvăluind ţări şi moravuri ignorate pînă atunci; studiul textelor vechi aduce la cunoştinţa „modernilor" vechi concepţii fizice şi morale, valoroase mai ales prin îndemnul adresat omului la emancipare spirituală. Dar mai presus de toate se afirmă rolul din ce în ce mai activ al ştiinţei care prin cuceririle şi spiritul ei iconoclast a dat lovituri decisive concepţiei medievale asupra lumii şi metodelor scolastice de gîndire; progresele astronomiei, îndeosebi de la „revoluţia" copernicană, au dat o extensiune prodigioasă spaţiului şi timpului, situînd Pămîntul în vaste sisteme, descoperind acele spaţii infinite care aveau să-l tulbure atît de mult pe Pascal; dar, lucrul cel mai important, favorizînd prin toate aceste cuceriri noi înţelesuri asupra fiinţei umane şi a raporturilor ei cu lumea. Adept al ştiinţei, al ştiinţei mecaniciste, ca şi al noilor teorii astronomice care-i răpeau Pămîntului poziţia privilegiată de pînă atunci, Descartes nutreşte din plin convingerea că spiritul uman poate cuceri adevărul prin propriile lui resurse. Adversar al oricărei limitări arbitrare, el a dat problemelor ridicate de vremea sa, singura soluţie filosofic acceptabilă (filosofia însemnînd pentru Descartes — ceea ce de fapt fusese spus şi de Platon — ceva uman şi nu divin), care condiţiona autoritatea adevărului de exerciţiul liber, nestingherit, al raţiunii. Idealul său în materie de cunoaştere — prin care nu înţelege o artă a contemplaţiei, ci în primul rînd un principiu indispensabil al acţiunii — este sinteza ştiinţei cu înţelepciunea. Şi din acest punct de ve-

dere, e întru totul opus concepţiei lui Charron. Ştiinţa şi înţelepciunea — spusese Charron — sînt lucruri foarte diferite... nu numai că sînt diferite, dar... ele nu merg aproape niciodată împreună... de obicei ele se împiedică una pe alta...[4]. Dimpotrivă, Descartes va căuta să asigure înţelepciunii certitudinea ştiinţei. Învăţămîntul din La Flèche îl dezamăgise din acest punct de vedere, lipsit, aşa după cum el însuşi l-a caracterizat, de înţelegerea echilibrului necesar dintre spirit şi lume, dintre interioritate şi obiectivitate, echilibru care trebuie să însemne posibilitatea unui acord între adevărurile ştiinţei şi cele ale stoicilor şi scepticilor.

*
* *

Vom căuta să arătăm consecinţele ce au decurs în problemele moralei din adoptarea acestei perspective metodologice. Dar înainte de a vedea forma concretă pe care au căpătat-o cercetările întreprinse de către Descartes în această direcţie, se cuvine a sublinia de la început faptul că ele nu au un caracter episodic, nici nu ar putea fi înţelese în trăsăturile şi finalitatea lor proprie, dacă s-ar face abstracţie de legătura lor cu ansamblul gîndirii carteziene. Or, atît în geneza, cît şi în devenirea acestei gîndiri, preocuparea morală, o anumită intenţionalitate etică, pare a fi jucat un rol de prim ordin, chiar dacă în manifestările ei explicite şi în rezultatele ei concrete aceasta nu a căpătat forma riguroasă, ştiinţific fundamentată, a unei etici definitive şi complete pe care Descartes o lasă de fapt în sarcina viitorului.

*
* *

În întreaga ei dezvoltare, în punctul ei de plecare ca şi prin ţinta ei finală, filosofia carteziană este de fapt inseparabilă de problemele moralei. Aceasta mai întîi pentru că descoperirea adevărului, sursă a fericirii supreme după Descartes, este condiţionată în toate demersurile ei constitutive de utilizarea tuturor resurselor proprii conştiinţei umane, intelectuale, afective şi morale. Exerciţiul

[4] Charron, *De la Sagesse*, III, 14.

îndoielii metodice presupune un veritabil act de asceză purificatoare, pentru a combate pasivitatea spiritului, acel amestec de umilință și inerție care favorizează acceptarea oarbă a principiului autorității. Opunînd un veto categoric erorilor și servituților tradiționale, metoda cartezian reclamă deopotrivă, în vederea unei aplicațiuni fecunde, atît respectarea unor reguli ce privesc exercițiul speculativ al intelectului, cît și însușirea unor virtuți morale: probitate, prudență, cutezanță, dragoste de adevăr și mai presus de toate perseverența, căci pentru a da roadele așteptate regulile noii metode cer în primul rînd „. . . . o fermă și constantă hotărîre de a nu înceta niciodată să le observi".

*
* *

Evoluția ideilor lui Descartes ne înfățișează astfel istoria unei inteligențe avidă de adevăr și certitudine universală, întemeiată pe datele științei și pe utilizarea celei mai riguroase metode. Lecturile pe care le-a făcut, țările pe care le-a vizitat, mediile pe care le-a frecventat, i-au oferit posibilitatea de a constata foarte curînd mulțimea sistemelor, doctrinelor, legilor și moravurilor atît de diferite; constatare care a putut încuraja o anumtiă reacție sceptică față de realitățile existente, dar de un efect determinant asupra hotărîrii de a întreprinde fundamentarea unei morale științifice. Aflăm astfel din relatările lui Baillet, biograful său cel mai autorizat, că după 1620 interesul lui Descartes față de matematici și fizică ar fi slăbit, propria lui experiență aducîndu-l la convingerea despre relativa utilitate a matematicilor atîta vreme cît ele nu sînt aplicate și asupra altor lucruri. Față de fizică, spiritul său ar fi cunoscut ezitări de aceeași natură. Marele filosof ar fi fost confruntat astfel de la începutul meditațiilor și cercetărilor sale cu o gravă problemă, care a avut darul de a-i întări de timpuriu interesul spre studiul omului. Dacă totuși continuă a se preocupa mai departe de problemele geometriei și de acelea ale fizicii, a făcut acest lucru nu mai puțin sub îndemnul dorinței de a asigura moralei fundamente de nezdruncinat și pentru a ști în ce fel trebuie să trăim. Se pare chiar că în unele momente — anticipîndu-l pe Pascal — ar fi cunoscut sentimentul dramatic al antinomiei dintre studiul omului și stu-

diul științei obiective. „A revenit — ne informează Baillet — la studiul omului pe care îl cultiva atît de mult în călătoriile sale. Acest studiu al naturii noastre și al condiției noastre l-a convins odată mai mult că științele abstracte nu sînt cele mai potrivite *(convenables)* pentru noi, și ele l-au făcut să-și dea seama că cercetîndu-le se expunea într-o mai mare măsură rătăcirilor decît cei care le ignorau. Nădăjduise să găsească cel puțin în rîndul atîtor spirite de elită (*honnêtes gens*) mai mult interes pentru studiul omului, pentru că e lucrul cel mai util pentru noi. Dar s-a înșelat, și a putut constata că în acest oraș (Parisul — *n.n.*), care trece drept o imagine în miniatură a întregii lumi, ca și la Roma, la Veneția, și pretutindeni unde s-a aflat, sînt și mai puțini acei care se ocupă de studiul omului decît de studiul geometriei"[5].

Oricîtă exagerare ar fi în relatarea lui Baillet, se impune totuși constatarea interesului pe care Descartes l-a manifestat încă de la începutul operei sale în direcția elaborării unei științe a moralei. Interes care se afirmă pe primul plan al preocupărilor din tinerețe, ca în „*studium bonae mentis*" (1623) conceput sub influența stoicismului lui Du Vair și Juste Lipse; interes eclipsat o vreme — deși stăruind în surdină — de activitatea științifică; dar care nu va înceta să opereze ca un ferment esențial, dînd tonul general al unei filosofii care, mai presus de orice, tinde să se identifice cu o înțelepciune integrală, cu o metodă de perfecționare spirituală a omului.

Atunci cînd își redactează *Discursul asupra metodei* (publicat în 1637), Descartes are în vedere și domeniul eticii convins de necesitatea de a-i asigura o fundamentare rațională, conformă exigențelor riguroase ale metodei matematice. Dar conștiința complexității acestor probleme, precum și aspirația la o morală care să fie „cea mai înaltă și mai desăvîrșită", întemeiată pe o sinteză a tuturor cunoștințelor umane, îl vor determina să amîne înfăptuirea acestui proiect, concepînd elaborarea unei morale științifice, definitive, ca o sarcină de primă importanță a viitorului.

Ar fi fost de dorit ca în toate împrejurările conduita noastră să se conformeze unor principii științific întemeie-

[5] A. Baillet, *La vie de monsieur Descartes*, Paris, 1691, tom. II, p. 152.

iate. Dar „... după cum nu este destul, înainte de a începe să reclădim locuința în care trăim, să o dărîmăm și să ne îngrijim de materiale și de arhitecți, sau să ne exersăm noi înșine în arhitectură și, în afară de aceasta, să desenăm cu grijă planul, ci mai trebuie să ne facem rost de o altă locuință în care să putem sta la largul nostru în timpul în care se va lucra în casa cea nouă, tot astfel, pentru a nu rămîne nehotărît în acțiunile mele, în timpul în care rațiunea m-ar sili să fiu nehotărît în judecăți, și pentru a nu înceta totuși să trăiesc de atunci cît mai fericit cu putință, mi-am făurit o morală provizorie, care nu constă decît în trei sau patru maxime, pe care vreau să vi le împărtășesc"[6].

Era afirmată astfel existența a două atitudini posibile cu privire la fundamentarea normelor morale: planul teoretic și planul acțiunii. De unde posibilitatea a două tipuri de adevăr: unul de ordin pur rațional, satisfăcînd cerințele evidenței, ale certitudinii teoretice; celălalt de ordin pragmatic, suficient și necesar acțiunii, al cărei ghid imediat, în absența unor criterii științific întemeiate, nu poate fi decît reușita, succesul practic, în efortul de adaptare la împrejurările vieții externe. Pe plan teoretic cunoașterea adevărului reclamă ca o condiție indispensabilă un laborios și metodic travaliu de analiză și sinteză astfel ca rezultatele la care s-a ajuns să se impună minții printr-o evidență incontestabilă. Pe planul vieții practice însă, care cere decizii imediate, ne putem dispensa de această cunoaștere și să acționăm ca și cum ea ar exista. În locul evidenței intelectuale e suficientă aici certitudinea morală „voiu distinge — ni se va spune mai tîrziu în *Principii* — două feluri de certitudine. Prima e denumită morală, adică suficientă pentru a regla moravurile noastre, sau tot atît de mare ca și aceea a lucrurilor de care nu avem deloc obiceiul de a ne îndoi privind conduita în viață, deși noi știm că s-ar putea întîmpla, riguros vorbind, ca ele să fie false... Celălalt fel de certitudine ia naștere atunci cînd noi gîndim că nu e deloc posibil ca lucrul să fie altfel decît îl judecăm"[7]. Nu există, cel puțin deocamdată — gîndește Descartes — vreun paralelism,

[6] *Discurs asupra metodei,* partea a III-a, p. 52.

[7] *Principes,* ed. Charles Adam et Paul Tannery, IX, pp. 323—324.

sau o solidaritate strictă între aceste două tipuri de certitudini; ceea ce înseamnă că noi putem avea certitudinea morală a unor lucruri de care rațional ne putem îndoi. De aceea, dacă posibilitatea unor erori senzoriale ne îndreptățește să punem la îndoială mărturia lor atunci cînd sîntem în căutarea adevărului absolut, ar fi un lucru lipsit de sens, nejustificat, să procedăm la fel atunci cînd e vorba de probleme ale conduitei personale. Pe acest plan, al moralei provizorii, după cum s-a mai arătat, se cere fermitate și acțiune promptă și pentru aceasta certitudinea morală, deși relativă, e suficientă.

Celor patru reguli care determinau în *Discurs* ordinea cunoașterii — evidența ca punct de plecare, reducerea complexului la simplu prin analiză, reconstruirea complexului prin operația sintezei, enumerarea completă — li se vor adăuga astfel preceptele moralei provizorii, empiric fundată, în felul metodei lui Montaigne.

„Cea dintîi era să mă supun legilor și obiceiurilor țării mele păstrînd cu stăruință religia în care m-a hărăzit Dumnezeu să fiu crescut încă din copilărie și să mă conduc în toate celelalte privințe după părerile cele mai cumpătate și mai depărtate de exces, puse în aplicare, în general, de către oamenii cei mai cu judecată printre care va trebui să trăiesc...".

În susținerea maximei de mai sus va fi din nou invocată autoritatea bunului simț despre care Descartes spusese încă de la începutul *Discursului* că „... este lucrul cel mai drept împărțit din lume...". Cu o deosebire însă asupra căreia nu se poate trece cu vederea: identificat cu rațiunea însăși, i se atribuiau bunului simț în prima parte a *Discursului* virtuți filosofice revoluționare în materie de metodă și cunoaștere. Descartes nu se îndoia cîtuși de puțin asupra faptului că, metodic aplicat, bunul simț e capabil să pătrundă în secretele cele mai intime ale existenței interioare ca și exterioare, manifestîndu-se pe acest plan, al cunoașterii, ca o facultate subversivă și inovatoare în același timp. Aplicat însă în domeniul moralei, bunul simț se revelă ca o normă a echilibrului, conservatoare într-un fel, prin respectul manifestat față de societate, moravuri și religia existentă.

Ni se dezvăluie astfel chiar din cuprinsul *Discursului* o dublă și contradictorie perspectivă cu privire la atitudinea ce trebuie adoptată în raport cu principiul autori-

tăţii: pe de o parte, acesta e respins în problemele ce ţin de ordinea cunoaşterii; pe de altă parte, e preconizată o atitudine de respect al credinţei şi al autorităţilor „consacrate" atunci cînd e vorba de domeniul moralei provizorii.

*
* *

În ciuda elanului revoluţionar de care era animată teza despre eficacitatea universală a instrumentului matematic, Descartes a manifestat mai puţină cutezanţă atunci cînd în discuţie era respectul autorităţii. El ştia prea bine — epoca sa îi oferea destule exemple care să-l edifice asupra caracterului abuziv şi necruţător al justiţiei oficiale — ce urmări teribile putea să antreneze nesupunerea sau respingerea făţişă a principiilor ce stăteau la temelia societăţii existente. Din aceleaşi considerente *Meditaţiile* vor fi dedicate Sorbonei de ale cărei sentinţe inchizitoriale depindea nu numai soarta cărţilor, ci şi a autorilor lor.

Ar trebui poate să luăm în consideraţie şi un alt element asupra căruia, cu drept cuvînt, atrăgea atenţia Maxime Le Roy: Descartes „... care avea atît de puternic sentimentul sau ideea ordinii fizice, cum să nu fi avut şi sentimentul sau ideea ordinii politice, sentimentul unei necesităţi politice ca şi acela al necesităţii fizice? S-ar spune că armoniei naturale trebuie să-i corespundă o armonie politică. El ştie că magicienii nu pot modifica legile naturii, după cum şarlatanii nu pot modifica legile statului; supuşii sau regii pot să le tulbure, dar nu să le amelioreze, de unde prudenţa sa. Prudenţa unui spirit avertizat şi a unui fizician totodată"[8].

Autoritatea trebuie aşadar respectată, sau mai bine spus — pentru a reda gîndul intim al lui Descartes — trebuie să i se acorde cel puţin toate semnele exterioare ale respectului. Izvorînd din această necesitate, morala provizorie îşi va demonstra utilitatea şi legitimitatea din două puncte de vedere: ea îngăduie spiritului să-şi continue în tihnă — de care Descartes însuşi avea atîta nevoie — acţiunea de investigare a adevărului; totodată indi-

[8] Maxime Le Roy, *Descartes le philosophe au masque*, Paris, 1929, t. II, pp. 83—84.

caţiile ei pot răspunde imediat caracterului de urgenţă pe care-l prezintă problemele vieţii practice[9].

Să nu pierdem din vedere însă faptul că *morala provizorie* e sortită a ceda locul, într-un viitor mai mult sau mai puţin îndepărtat, moralei definitive, întemeiate cu mijloacele analizei raţionale; şi nu este improbabil ca din acel moment activitatea intelectului care analizează şi critică să se extindă şi asupra autorităţilor „consacrate".

*
* *

Nu mai puţin semnificative pentru morala provizorie sînt maximele a doua şi a treia, referitoare la fermitatea în acţiune şi atitudinea faţă de ordinea universală. „A doua mea maximă era de a fi cît mai nestrămutat şi mai hotărît cu putinţă în acţiunile mele şi de a nu urma cu mai puţină statornicie părerile cele mai îndoielnice, odată ce m-am hotărît pentru ele, decît dacă ar fi fost foarte

[9] Fără îndoială, există o anumită corespondenţă între problemele care l-au frămîntat pe Descartes şi acelea ale epocii sale, fără însă ca această corespondenţă să aibă în cazul de faţă semnificaţia unui strict paralelism. După gravele disensiuni religioase — cum a fost în primul rînd aceea dintre catolici şi protestanţi — şi care puneau în pericol însăşi unitatea naţională a ţării, aspiraţia principală a Franţei la începutul secolului al XVII-lea se traduce în efortul de a pune capăt campaniei contra protestanţilor şi de a asigura triumful regalităţii. Nu vom întîlni însă în cuprinsul scrierilor lui Descartes indicii că asemenea probleme ar fi stat în centrul preocupărilor sale. Nu este indiferent la progresele libertinajului; dar nu se pare că acest lucru l-ar fi neliniştit. Este un bun catolic într-o privinţă, dar fără a fi manifestat intenţii apologetice, aşa cum a pretins de pildă un Espinas într-o serie de articole *(Le point de départ de Descartes*, „Revue Bleue", 1906; *Pour l'histoire du cartésianisme*, „Revue de métaphysique et de morale", 1906; ş.a.). Conformismul său politic ţine mai curînd de dorinţa de a contribui la unitatea unei naţiuni, de care va fi multă vreme despărţit, după plecarea în Olanda. Neliniştea pe care o trăieşte Descartes este fără îndoială aceea a unui om de la începutul secolului al XVII-lea, dar care nu confundă sau altfel spus, nu pare dispus să integreze istoria lumii în substanţa meditaţiilor sale, în evoluţia sa spirituală.

Cu toate acestea evoluţia gîndirii lui Descartes are o istorie, şi, cu voie sau fără voie, această istorie considerată în impulsurile şi soluţiile ei fundamentale, nu poate fi desprinsă de istoria vieţii reale, de avîntul burgheziei, de contradicţiile sociale existente, ca şi de contradicţiile gîndirii pe care le generează fără încetare progresul cunoaşterii obiective.

sigure; imitam în aceasta pe călătorii care, văzînd că au pierdut drumul într-o pădure, nu trebuie să rătăcească, ocolind cînd într-o parte cînd într-alta, și cu atît mai puțin să se oprească într-un loc, ci să meargă mereu înainte, cît mai drept cu putință, în aceeași direcție, pe care să nu o schimbe fără temeiuri puternice, chiar dacă la început numai întîmplarea i-a făcut s-o aleagă..."[10].

Se impune așadar — ne spune Descartes, subliniind rațiunea fundamentală a acestei morale provizorii — ca voința să acționeze ferm, fără ezitări care pot fi păgubitoare, chiar dacă intelectul nu se află încă în posesia unor adevăruri clare și precise, științific stabilite, care să diriguiască acțiunea. Se ivește astfel perspectiva unui decalaj posibil între planul vieții și planul activității teoretice. Pe acesta din urmă se poate aștepta înainte de a lua vreo hotărîre, pînă ce știința va ajunge în posesia unor adevăruri rațional fundamentate. Dincolo însă, pe planul vieții practice, necesitățile urgente ale acțiunii imediate nu pot îngădui amînare. Omul trebuie să urmeze cu strictețe chiar opiniile cele mai îndoielnice, din momentul în care s-a hotărît în favoarea lor și împrejurările o cer.

A doua maximă a moralei provizorii privește așadar situația omului care nu a ajuns încă în posesia certitudinii. Cunoașterea deplină a lucrurilor va sta la baza unei acțiuni „luminate"; dar pînă atunci omul nu trebuie să se complacă în nehotărîre, căci „... acțiunile vieții nu îngăduie nici un răgaz". Dacă s-ar abține de la orice inițiativă înainte de a cunoaște drumul sigur, călătorul din pădure s-ar afla în cel mai mare pericol. Descartes va ilustra această împrejurare și printr-un alt exemplu sugestiv: nu e niciodată sigur că în alimentele ce ni se oferă nu s-a pus otravă. Cu toate acestea, afară doar că am avea motive serioase de suspiciune, nu avem posibilitatea și nici nu e necesar să facem analiza tuturor bucatelor înainte de a ne așeza la masă. *Primum vivere,* acesta e principiul unei filosofii realiste și active, adversară a inerției și prejudecăților confortabile, căci trebuie să ne considerăm opiniile noastre „... ca adevărate și sigure, din cauză că motivul care l-a determinat este așa...".

În ce privește cea de a treia maximă, rolul ei este de a pune în evidență necesitatea delimitării subiectului de

[10] *Discurs...*, p. 54.

obiect, a eului de lumea exterioară, pentru ca stabilind partea ce revine fiecăruia din acești doi termeni pe planul acțiunii, să poată fi realizat un just echilibru între dorințe și posibilități.

Descartes ne adresează în acest sens recomandarea de a căuta să ne învingem mai curînd pe noi înșine decît să încercăm a schimba ordinea lumii, și, în general, de a ne obișnui să credem că „nu există nimic care să fie în întregime în puterea noastră, în afară de gîndurile noastre, astfel că, după ce am făcut tot ce ne-a stat în putință privitor la lucrurile care se află în afara noastră, tot ceea ce nu reușește este pentru noi cu desăvîrșire imposibil"[11].

Am da o interpretare greșită pasajului de mai sus dacă i-am atribui semnificația unei filosofii sceptice sau fataliste, predicînd resemnarea în fața soartei atotputernice; o asemenea interpretare ar contraveni convingerilor reale, intime, din care s-a alimentat teoria morală și întreaga filosofie carteziană. Ea urmărește a sugera de fapt necesitatea adoptării unei atitudini raționale, plină de înțelepciune, în aspirațiile noastre, inspirată de constatarea ordinii care domnește în univers, ordine de care, în propriul său folos, spiritul nostru trebuie să țină seama.

*
* *

O serie de afirmații, îndeosebi cele formulate în cuprinsul maximei a treia, pot justifica apropierea de stoicism și teza despre Descartes stoicul a fost susținută cu autoritate de V. Brochard[12].

Ca și stoicii antichității Descartes ne îndeamnă, într-adevăr, să ne moderăm dorințele, încetînd de a mai rîvni la bunuri pe care nu le posedăm; să distingem între fericirea care nu depinde decît de lucrurile care sînt în afara voinței noastre și fericirea care constă „într-o perfectă mulțumire a spiritului și o satisfacție interioară pe care nu o cunosc cei care sînt cei mai favorizați de soartă și pe care înțelepții o dobîndesc în afara soartei"; să facem distincția necesară între lucruri „care depind de noi, ca

[11] *Ibidem,* p. 55.

[12] V. Brochard, *Descartes stoicien,* în „Revue philosophique", 1880; articol reluat în *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne,* Paris, 1912.

virtutea și înțelepciunea" și acele „care nu depind de noi, ca onorurile, bogăția și sănătatea . . . ".

Fără îndoială, apropierea de stoicism ni se pare îndreptățită, dar numai pînă la un punct; căci, în ciuda unor elemente comune, prin inspirația ei fundamentală, prin condițiile social-culturale în care s-a dezvoltat, prin scopul urmărit și metoda de fundamentare, morala carteziană ni se înfățișează cu trăsături noi, ireductibile la principiile stoicismului tradițional. Acesta din urmă și-a făcut apariția într-o societate sclavagistă, cînd insuficienta dezvoltare a tehnicii și condițiile de ordin politic au favorizat tendința de retragere din sfera vieții active; în aceste condiții portretul înțeleptului se confundă cu acela al unui personaj care-și cultivă fericirea în ataraxie, în renunțarea la efortul creator, la veleități constructive. În efortul de restaurare a valorilor antice, spirite din Renaștere, un Montaigne, Charron și alții, vor experimenta la rîndul lor, într-o măsură mai amplă sau mai redusă, concepția morală a stoicismului, instituind însă o anumită incompatibilitate între înțelepciune înțeleasă doar sub aspectul unei practici a detașării contemplative sau ca un ansamblu de reflexii empirice asupra viciilor și virtuților, și știința, prin care avînd înaintea ochilor rezultatele și preocupările științei medievale, înțelegeau doar o acumulare erudită de cunoștințe. Știm însă că Descartes nu s-a opus științei. În această materie punctul său de vedere e cu totul diferit: departe de a se opune înțelepciunii, știința reprezintă, dimpotrivă, explicația, factorul ei principal determinant. Va adopta, evident, în morala sa provizorie cîteva maxime ale stoicismului, dar prin însuși caracterul lor provizoriu se evidențiază creditul relativ acordat unor principii de conduită ce nu-și au fundamentul în adevărurile științei. La originea și în miezul filosofiei morale a lui Descartes, al concepției sale privind raportul dintre om și lume, stă convingerea fermă despre necesitatea fundamentării științifice a moralei; aceasta e înțeleasă de fapt ca o tehnică a fericirii care nu acceptă practica unor procedee empirice și credințe tradiționale, decît ca o necesitate trecătoare, premergătoare moralei definitive întemeiată pe conlucrarea tuturor disciplinelor științifice, între care, în primul rînd, medicina și mecanica.

*
* *

O anumită apropiere de pozițiile stoicismului rămîne totuși posibilă. Apologia moderației și accentul pus pe autonomia eului uman, definită pe planul exclusiv al gîndirii, ne evocă stăruitor imaginea înțeleptului antic iubitor de libertate, nedepinzînd de nimeni și de nimic din afara conștiinței sale.

Analogia se impune și dintr-un alt punct de vedere: guvernat de legi imuabile, universul cartezian ne sugerează — ca și în doctrina stoicilor — spectacolul unei evoluții necesare, quasi-fatale „astfel că noi nu putem dori — fără a comite o eroare — ca lucrurile să se producă altfel"[13].

Acceptarea stoică a universului, resemnarea față de universala înlănțuire a fenomenelor nu exprimă însă decît un moment al gîndirii carteziene, o treaptă în vederea înfăptuirii unui nivel superior de moralitate ale cărei expresii adecvate sînt libertatea și iubirea. Dacă stoicii au preconizat ideea unui determinism fatal, ineluctabil, metafizica carteziană este pătrunsă de ideea libertății, a libertății care se exprimă în faptă pozitivă. Încorporîndu-și această perspectivă, etica carteziană, ale cărei linii definitive sînt sugerate încă din *Discurs*. . . nu are caracterul unei apologii a resemnării, ci este o etică a acțiunii creatoare, științific fundamentată, grație căreia oamenii vor putea deveni „. . . *maîtres et possesseurs de la nature*".

*
* *

S-ar putea ca în virtutea ritmului relativ lent în care e înfăptuit progresul cunoașterii, fundamentele vieții și conduitei morale să rămînă multă vreme în faza „autorității". Căci respectul statului și bisericii, al „autorității" într-un cuvînt, rezultă de fapt dintr-o necesitate a conservării de sine, care face posibilă meditația în scopul cunoașterii adevărului. Dar Descartes întrevede perspectiva unei fundamentări raționale a tuturor manifestărilor umane care să includă nu numai domeniul cunoașterii, ci și al acțiunii, în integralitatea formelor ei de manifestare, inclusiv al acțiunii morale. Astfel că, deși preconizează supunerea față de „autoritate" și ordinea naturii, nu va

[13] Descartes, *Traité des passions de l'âme*, art. 146.

pierde prilejul de a sublinia în cuprinsul concluziilor referitoare la maximele moralei provizorii, că îndeletnicirea cea mai de preţ în viaţa omului constă în exerciţiul raţiunii, în efortul de a-i da o aplicaţiune universală: „Pe lîngă faptul că cele trei maxime de mai sus nu erau întemeiate decît pe dorinţa pe care o aveam de a continua să mă instruiesc; deoarece Dumnezeu a dat fiecăruia dintre noi o anumită inteligenţă pentru a deosebi adevărul de fals, nu aş fi crezut că trebuie să mă mulţumesc nici o clipă cu părerile altuia, fără a mă hotărî totodată să fac uz de propria-mi judecată pentru a le examina atunci cînd va veni timpul"[14].

Hotărîrea de a proceda metodic în problemele moralei, conform exigenţelor celei mai riguroase metode de fundamentare a adevărului, e afirmată categoric. Dar nu era încă momentul unei revizuiri „raţionale" a valorilor morale impuse de „autoritate"; aceasta va fi sarcina moralei definitive, de a cărei necesitate şi legitimitate Descartes nu s-a îndoit nici un moment, căci planul unei reforme morale, raţional fundamentată, se încadra dealtfel scopului general al filosofiei sale. În accepţia carteziană filosofia înseamnă cunoaştere metodică şi integrală, ştiinţă în înţelesul cel mai larg şi mai profund al cuvîntului; o ştiinţă care revenind la înţelesul originar al filosofiei, se confundă cu înţelepciunea însăşi. E necesar să ne ridicăm la treapta supremei Înţelepciuni — ne îndeamnă Descartes — şi meditînd asupra ei să-i încredinţăm direcţia întregii noastre activităţi spirituale. Să nu pierdem din vedere acest ideal spre care trebuie să tindă toate energiile fiinţei noastre, lăsîndu-ne absorbiţi de vreo cercetare particulară capabilă să ne distragă atenţia. Căci lipsiţi de înţelepciune, evitînd efortul necesar pentru a-i pătrunde înţelesurile şi a ne asigura posesiunea ei, nu vom fi capabili să tragem nici un profit din ceea ce ne oferă experienţa. Şi Descartes va critica pe acei care, ocupîndu-se de problemele moralei, nu o fac decît dintr-o vană curiozitate, ca moraliştii colecţionari de moravuri sau apoftegme, sau cei preocupaţi exclusiv de aplicaţiunea practică. Ceea ce nu înseamnă că autorul *Discursului asupra metodei* ar fi neglijat latura practică legată de dezvoltarea ştiinţei. Unii comentatori ca Maxime Le Roy de pildă (în *Descartes social*, Paris, 1931) au manifestat chiar înclinaţia de a vedea în această latură esenţialul poziţiei carteziene. Dar înţelesul înţelepciunii carteziene se opune oricărei interpretări unilaterale. În substanţa ei complexă, străbătută de o puternică finalitate etică, latura teoretică şi latura practică se îmbină într-o unitate indestructibilă, adevărurile dobîndite pe cale raţională verificîndu-şi valoarea prin eficacitatea lor practică în domeniul acţiunii.

[14] *Discurs...*, p. 57.

Nu e însă posibil, nici necesar, să aşteptăm ca această ţintă supremă, a deplinei înţelepciuni — pe care se vor întemeia principiile moralei definitive — să fie atinsă, pentru a răspunde cerinţelor morale impuse de traiul în societate ca şi de viaţa intelectului. Vom recurge în acest caz la concursul unei înţelepciuni de alt ordin, una strict pragmatică ale cărei comandamente se reflectă în preceptele moralei provizorii. E de ajuns pentru aceasta să ne conformăm acelor impulsuri care se produc sub planul voinţei şi al meditaţiei riguroase, folosind în acest scop sugestiile experienţei umane. Conversaţia, exemplul, spectacolul vieţii din jur, sînt factori care exercită o acţiune incontestabilă asupra fiecăruia dintre noi şi care pot fi de un real folos în orientarea conduitei morale. Dar influenţa societăţii nu se limitează la utilizarea acestor căi imediate; nu mai puţin important şi binefăcător este contactul cu spiritele alese ale omenirii, cu operele oamenilor mari, deşi, în general, el nu poate fi înfăptuit decît pe o cale indirectă, prin intermediul cărţilor. Folosirea cu discernămînt a acestei căi poate contribui enorm la dezvoltarea judecăţii de care depinde nu numai cunoaşterea adevărului ci şi orientarea conduitei morale, căci „lectura tuturor cărţilor bune este ca o convorbire cu cei mai aleşi oameni ai veacurilor trecute, care au fost autorii acestor cărţi, şi chiar o convorbire chibzuită, în care ei nu ne dezvăluie decît cele mai valoroase dintre gîndurile lor..."[15]. Utilizarea acestei căi — ne lasă să subînţelegem Descartes — este o sursă de o valoare nepreţuită, de care morala nu se poate dispensa, în aspiraţia conştiinţei umane de a-şi întemeia gîndirea şi conduita pe principii cît mai ferme şi mai fecunde.

Nu sîntem încă în stadiul moralei definitive; elaborarea acesteia e un deziderat care nu va putea fi împlinit

[15] *Discurs...*, p. 35.

decît în viitor, pe măsura progresului cunoașterii științifice; vom putea lua atunci deciziuni întemeiate pe principii riguroase, pornind de la acel mod de cunoaștere, propriu științei adevărate, în care lucrurile ne apar în trăsăturile lor obiective și universale. În acel moment evoluția moralei va atinge limita ideală în care planul acțiunii și planul cunoașterii vor putea coincide. Și Descartes își făurește cele mai avîntate speranțe privind perspectivele de dezvoltare și aplicare ale filosofiei întemeiată pe o metodă riguroasă și pe principii raționale. Urmînd această cale, omul poate fi sigur că va intra în posesia tuturor acelor bunuri care pot fi vreodată în puterea lui; căci — ne spune autorul *Discursului*, fidel unei inspirații socratice — e suficient să gîndești bine pentru a acționa bine, pentru a dobîndi toate virtuțile și toate celelalte bunuri care pot fi dobîndite.

*
* *

Pentru cercetarea conduitei morale imediate, apelul la experiența umană și în primul rînd „conversația" cu marile spirite ale umanității prin intermediul lecturii, s-au dovedit condiții suficiente. Dar pentru cel ce caută să asigure vieții sale — vieții sale totale, în care pe primul plan e angajată soarta spiritului — o orientare definitivă, nu există decît o singură cale demnă de a fi urmată: aceea indicată de adevărul științific, în raport cu care pot fi măsurate progresele rațiunii umane în mersul ei spre ideal, progresele înțelepciunii. Din această perspectivă raportul dintre acțiune și cunoaștere va suferi o modificare sensibilă, deși unele semne prevestitoare s-au manifestat chiar din etapa moralei provizorii. Norma acțiunii nu mai e succesul imediat, ci subordonarea ei față de adevăr. Nu în sensul unei priorități a acestuia din urmă; căci din unghiul de vedere al moralei definitive, punctul de vedere al cunoașterii și acela al acțiunii se definesc de fapt într-o coincidență perfectă.

Despre morala la care aspiră ca la o supremă încoronare a operei sale, Descartes spunea că este întocmai ca acele fructe care „trebuiesc lăsate să se coacă în pom și care niciodată nu sînt culese prea tîrziu"[16]. Pomul se judecă după fructe. Dar, după „cum fructele nu se culeg din rădăcini nici din trunchiul pomilor, ci numai din extremitățile ramurilor, tot așa principala utilitate a filosofiei — ne spune Descartes în *Prefața* traducerii franceze a *Principiilor* (1647) — depinde de acele părți ale sale care nu pot fi cunoscute decît la urmă.

Se impune așadar — ne îndeamnă Descartes — să ne ridicăm la ideea unei *Înțelepciuni* concepută ca expresie ultimă, sinteză integrală a cunoașterii umane; acea atotcuprinzătoare înțelepciune care trebuie să constituie sistemul de referință al tuturor acțiunilor și evaluărilor noastre. Din această perspectivă, atașată voinței de a stabili fundamentele sigure, raționale, ale progresului uman și ale unei etici științifice, definitive au avut loc cercetările și meditațiile privind domeniul fizicii, al metafizicii, ca și al psihologiei.

*
* *

Ilustrînd o tendință proprie mișcării intelectuale din acea epocă, în care burghezia în ascensiune își îndrepta interesul spre cercetarea naturii, cultivînd știința și calitățile spiritului științific, noțiunea carteziană despre înțelepciune se deosebește atît de interpretările teologilor pentru care înțelepciunea e sinonimă cu credința și supunerea oarbă față de dogmele religiei, cît și de înțelesul curent, popular, care avînd în vedere numai aspectul practic al acestei virtuți, ignorează posibilitatea vreunei legături cu datele științei. Virtute capitală și de o structură complexă, înțelepciunea dobîndită cu mijloacele filosofiei nu poate fi concepută, după Descartes, în afara legăturilor moralei cu ansamblul științei pozitive. Căci ce este filosofia? Acest cuvînt — spune Descartes — înseamnă studiul Înțelepciunii și prin Înțelepciune se înțelege nu numai prudența în afaceri, ci o perfectă cunoaștere a tuturor lucrurilor pe care omul le poate ști, atît pentru conduita în viață, cît și pentru conservarea sănătății sale și invenția tuturor meșteșugurilor...

Convingerea despre unitatea și interdependența tuturor cunoștințelor umane și voința de a contribui la înfăptuirea acestei unități reprezintă un crez fundamental, schema dinamică, o adevărată idee-forță a filosofiei carteziene, care nu trebuie pierdută din vedere atunci cînd în

[16] *Scrisoare din 19 iunie 1639 către Huygens.*

discuție se află problema fundamentării unei morale științifice. Comite o eroare fundamentală — gîndește Descartes — cel care-și închipuie că explorînd un domeniu științific fără a ține seama de legăturile firești cu celelalte științe, așa cum se procedează de obicei în practica meșteșugurilor sau în învățarea unei arte, ar progresa mai ușor în cunoașterea adevărului. Căci „... întrucît toate științele laolaltă nu sînt nimic altceva decît inteligența umană, care rămîne veșnic una și aceeași, oricît de variate ar fi lucrurile asupra cărora se aplică și care nu suferă nici o modificare din partea lor, după cum lumina soarelui nu e modificată de varietatea obiectelor pe care le luminează, nu e necesar să impui vreo limită spiritului uman; într-adevăr, dacă exercițiul vreunui meșteșug ne împiedică să învățăm un altul, lucrurile nu stau la fel în ce privește științele: cunoașterea unui adevăr, departe de a fi un obstacol, ne ajută să descoperim un altul...".

*
* *

Introducerea în studiul moralei definitive nu se va deosebi astfel de abordarea unei discipline care aspiră la o fundamentare cît mai amplă și riguroasă. Numai în aceste condiții principiile ei vor putea participa din aceeași certitudine și evidență care sînt proprii adevărului științific. Principiile cunoașterii — ni se spune în *Discurs* — trebuie să fie atît de clare și de evidente încît spiritul uman să nu se poată îndoi de adevărul lor atunci cînd le consideră cu atenție...

E neîndoios, că aspirînd la fundamentarea științifică a adevărurilor ei, filosofia — sinonimă cu suprema înțelepciune — nu poate fi redusă la înțelesul unui exercițiu dialectic al spiritului, izvor de satisfacții gratuite; interesul și valoarea ei decurg din perspectiva unei utilități practice în care sînt incluse și binefacerile moralei: o utilitate socială mai întîi: pentru că „... numai ea ne poate deosebi de sălbatici și barbari și că o națiune este cu atît mai civilizată și mai evoluată cu cît oamenii filosofează mai bine și astfel că cel mai bun lucru pentru un stat este să aibă filosofi adevărați..."; o utilitate individuală apoi, căci, „... nu e numai folositor să trăiești cu cei care s-au consacrat acestui studiu, ci este incomparabil mai bine să i se consacre fiecare; după cum fără îndoială e mai bine să

te servești de proprii tăi ochi pentru a merge și pentru a te desfăta de frumusețea culorilor și a luminii decît să-i ții închiși și să te lași condus de alții"[17].

În posibilitatea aplicațiilor practic-morale, spre binele nele indivizilor și al umanității, rezidă semnificația principală și excelența actului filosofic. De aceea — spune Descartes, într-un elogiu vibrant adus filosofiei — „... dacă trăiești fără să filosofezi este ca și cum ai ține ochii închiși, fără a încerca să-i deschizi vreodată; și plăcerea de a vedea tot ceea ce privirea ne descoperă nu poate fi comparată cu satisfacția pe care ne-o dă cunoașterea filosofică..."; și mai departe, adaugă: „acest studiu este chiar mai necesar pentru a ne reglementa moravurile și a ne conduce în viață, decît vederea care ne călăuzește pașii..."[18].

Din această perspectivă, morala științifică, morala viitorului la care rîvnește Descartes nu mai poate fi privită doar ca o teorie a idealului, ca o simplă dizertație despre ceea ce ar trebui să fie; ci ca o morală a acțiunii, un ansamblu de mijloace pe care studiul filosofiei ni le face cunoscute „... pentru a dobîndi acea suverană fericire pe care sufletele vulgare o așteaptă zadarnic de la soartă și pe care nu o putem dobîndi decît prin noi înșine"[19].

Conceptul moralei „definitive" se încorporează organic acestei *înțelepciuni* tinzînd la universalitate și aplicație practică, în care Descartes a identificat rațiunea și trăsătura esențială a științei și a filosofiei întemeiată pe activitatea intelectului autonom.

*
* *

În prefața care însoțește ediția franceză a *Principiilor*, ni se indică planul complet al sistemului cunoștințelor filosofice, așa cum și l-a propus Descartes, fără a-l fi putut îndeplini însă pînă la capăt. „Întrucît am socotit că tratatele precedente au putut pregăti îndeajuns pe cititori pentru a înțelege *Principiile filosofiei*, le-am publicat și am împărțit cartea în patru părți, dintre care prima conține principiile cunoașterii, fiind ceea ce s-ar putea numi

[17] *Principii... Prefață.*
[18] *Principii*, 3—4.
[19] *Scrisoare din 21 iulie 1645.*

Filosofia primă sau *Metafizica;* iată de ce, pentru a fi bine înțeleasă, ar fi indicat să fie citite mai întîi *Meditațiile* pe care le-am scris asupra aceluiași subiect. Celelalte trei părți conțin tot ceea ce este mai general în Fizică, adică explicarea primelor legi sau a principiilor naturii și modul în care cerul, stelele fixe, planetele, cometele și în general întreg universul este compus; apoi, în special natura acestui pămînt, a aerului, a apei, a focului, a magnetului, care constituie corpurile ce se află pretutindeni în jurul lui și a tuturor calităților care pot fi observate la aceste corpuri, cum sînt lumina, căldura, greutatea și altele asemenea, prin intermediul cărora gîndesc că am putut începe să explic întreaga Filosofie în chip ordonat, fără a fi omis nici unul din lucrurile care trebuie să preceadă pe ultimele despre care am scris. Dar, pentru a duce acest plan pînă la capăt, ar trebui să explic în continuare, în același chip, natura fiecăruia din celelalte corpuri mai particulare care sînt pe pămînt, adică mineralele, plantele, animalele, și mai ales omul; apoi, în sfîrșit, să tratez la fel despre medicină, morală și mecanică. Este ceea ce ar trebui să fac pentru a dărui oamenilor un sistem complet de filosofie".

Ultima în procesul de constituire a unui sistem integral al cunoștinței umane, morala deține un rang de prim ordin în ansamblul acestui sistem, sprijinindu-se pe toate celelalte discipline și definindu-se astfel ca încununare supremă a înțelepciunii umane. De unde rezultă că, în concepția lui Descartes, studiul omului nu trebuie considerat ca un domeniu izolat și izolabil, ci el face parte dintr-un tot, indisolubil legat de toate celelalte ramuri ale cunoașterii. Numai în aceste condiții normele moralei vor putea fi sustrase arbitrarului și fanteziei pentru a participa din aceeași certitudine care este proprie adevărului științific.

*
* *

Între aplicațiile valoroase ale științei, acelea ale medicinii figurează, după cum s-a văzut, pe primul plan al interesului lui Descartes, căci grație lor ne putem vindeca de boli și ușura povara bătrîneții. Pentru a căpăta un caracter științific, dezvoltarea moralei nu poate avea loc independent de aceste aplicații; la urma urmei morala ar

putea fi considerată tot ca o disciplină medicală, o medicină a spiritului; și fundamentarea științifică a acestei discipline — deși nu a fost dusă pînă la capăt — a constituit una din temele permanente și cele mai fecunde ale meditației carteziene.

Nemulțumit de rezultatele medicinii existente, Descartes începuse de fapt încă din 1630 a se preocupa de fundamentarea unei *medicini* care să exceleze prin demonstrații infailibile. Încercarea însă — transpusă în numeroase cercetări de domeniul anatomiei și al fiziologiei — a rămas în stadiul de proiect.

Preocupările lui Descartes se vor fi concentrat mulți ani de-a rîndul în jurul problemelor medicinii care l-au pasionat nu mai puțin decît cele ale fizicii. Propriile sale cercetări și meditații, apoi curiozitatea prietenilor, a acelor *„gens du monde"* între care unii fac parte din tagma libertinilor, îi vor îndrepta însă tot mai mult interesul pentru problemele morale.

În această direcție de preocupări se înscrie *Tratatul despre pasiuni*, treaptă deosebit de semnificativă pe linia efortului de construire a unei morale definitive. După cum s-a mai arătat, problema omului, sau mai bine spus aceea a moralei, a fost una din preocupările permanente ale lui Descartes. Din 1645 însă ea va fi în centrul interesului. Un rol important în această privință l-au avut fără îndoială și discuțiile cu numeroșii corespondenți între care figurau și două nume auguste: Elisabeta, fiica regelui Frederic al Boemiei, și Cristina regina Suediei. Dar să nu acordăm acestor relații o altă însemnătate decît aceea a unor evenimente favorabile, sau „cauze ocazionale", care au avut darul de a aduce pe primul plan al interesului preocupări mai vechi.

În 1645 Elisabeta îi adresa lui Descartes rugămintea de a-i răspunde „în ce fel acea agitație deosebită a «spiritelor» contribuie la formarea pasiunilor pe care le experimentăm". În răspunsul care nu a întîrziat prea mult, Descartes declara că a meditat îndelung asupra acestei chestiuni, dar că „... nu și-a digerat suficient opiniile pentru a îndrăzni să le aștearnă pe hîrtie". Își va continua meditațiile cu o perseverență demnă de admirație și rezultatul a fost elaborarea *Tratatului despre pasiuni.*

Redactată înainte de 1647, dar publicată abia în noiembrie 1649 (Descartes moare în Suedia în 1650, victimă a

climatului aspru dintr-o țară „plină de urși și de ghețari"), lucrarea poate fi considerată ca un capitol din grandiosul proiect al *Tratatului despre lume;* capitol ce nu fusese prevăzut în planul inițial, dar care se va impune din ce în ce mai stăruitor atenției filosofului francez, pe măsură ce va observa că în acest domeniu al „medicinii sufletului" ar putea obține rezultate mult mai bune decît în acela al medicinii propriu-zise. E neîndoios că nu avem de-a face cu o lucrare izolată sau de circumstanță. Locul ei se definește în prelungirea acelorași tendințe de care fusese animată gîndirea cartezianã atunci cînd se aplica problemelor fizicii ca și ale metafizicii. Profunda aspirație la certitudine și unitate a întregii cunoașteri umane se împletește indisolubil în substanța acestei gîndiri cu preocuparea de a imprima științei și filosofiei o eficiență practică în slujba intereselor umane și domeniul moralei reprezintă forma cea mai înaltă a acestor aplicațiuni, treapta supremă a înțelepciunii.

*

* *

Interesul și meritul principal al *Tratatului despre pasiuni* constau în introducerea punctului de vedere fiziologic într-un domeniu de fapte neexplorat pînă atunci decît cu procedeele psihologiei subiective a introspecției. Contribuție remarcabilă în dezvoltarea științei, avînd însă puncte de sprijin și în afara hotarelor psihologiei. Pentru a ne pune la adăpost de riscul unor interpretări pripite sau unilaterale, e necesar în acest caz să avem mereu prezentă ideea fundamentală în cartezianism, a unității cunoașterii omenești. Depășind cadrele de gîndire ale scolasticii care separa în chip abstract științele particulare pentru a le atașa unor categorii izolate, Descartes descoperă la baza diversității științelor umane acțiunea unui principiu unificator: acela al Rațiunii suverane, care — în căutarea certitudinii — procedează pretutindeni după regulile celei mai riguroase metode, metoda matematică.

Nu ne vom putea face astfel o idee justă asupra înțelesului și valorii tezelor formulate în *Tratatul despre pasiuni* dacă vom face abstracție de solidaritatea, afirmată sau presupusă de către Descartes, între conținutul acestei lucrări și operele care au precedat-o. Două discipline au jucat în această direcție un rol greu de contestat, sugestiile lor acționînd chiar atunci cînd s-ar părea că Descartes face operă de pură psiho-fiziologie: fizica și metafizica. Dealtfel în ce privește participarea celei dintîi, ea era afirmată în chip categoric: „Mărturisesc că mi-am consumat mai mult timp pentru a revedea micul tratat pe care vi-l trimit — răspundea Descartes unui solicitator — decît pentru a-l compune, și că totuși nu i-am adăugat decît puține lucruri și nu am modificat cîtuși de puțin tema, care este atît de simplă și de concisă, încît ea va face să se știe că planul meu nu a fost să explic pasiunile ca un orator, nici chiar ca un filosof moral, ci numai ca *fizician*"[20].

Abordînd o problemă de morală și de psihologie totodată, Descartes își definește astfel de la început poziția sa cu totul aparte: refuză să facă parte din tagma celor care se mulțumesc să profeseze o morală oratorică, compunînd pe teme date mai înainte, după modelul scrierilor lui Cicero sau Seneca, lucrări care în acea epocă se bucurau de o largă circulație. Prin opoziția față de morala impusă de biserică, ilustrată mai ales în tratatele dogmatice ale lui Thomas d'Aquino, autorii acestor lucrări, umaniști de orientare neo-stoică sau neo-platoniciană, s-au putut bucura o vreme de succes, întreținînd voga unui moralism de gen oratoric *La Constance* a lui Juste Lipse (Anvers — 1585), apoi scrierea lui Du Vair, *De la Constance et consolation ès calamités publiques* (1594) plină de considerații filosofice, consolatoare în legătură cu evenimentele nefericite ale epocii, ca și *Cinq Dialogues sceptiques à l'imitation des anciens* — autor La Mothe le Vayer — au fost modele ale genului.

Aceeași atitudine de rezervă o manifestă Descartes și față de o altă categorie de scriitori: moraliști compilatori de moravuri și eruditi într-un fel, care imaginîndu-și că duc mai departe arta și ideile unui Montaigne sau Jean Bodin nu fac decît să împiedice și să mascheze adevărata știință. *La Sagesse* a lui Pierre Charron face parte din categoria acestor încercări pe cît de agreabile pe atît de puțin profunde. Dealtfel înclinația pentru erudiția istorică și însăși încrederea în mărturia datelor și argumentelor istorice erau cît se poate de reduse la autorul *Discursului.* Toată această „falsă știință" nu face decît să ne îndepărte-

[20] Descartes, *Opere,* ed. A.T. XI, p. 326.

ze de cea adevărată care nu poate fi întemeiată decît cu resursele metodei matematice. Descartes este adeptul hotărît al unei morale ştiinţifice, care, orientată spre studiul legăturilor dintre afecte şi substratul lor fiziologic, îşi poate stabili fundamentele teoretice pe terenul fizicii şi al metafizicii. Va combate pe acei filosofi şi moralişti care definind pasiunea „în raport cu subiectul care suferă ceva", fac abstracţie de antecedentele sau acompaniamentele organice ale acestor fenomene. Împotriva acestora proclamă ca principiu metodologic de bază necesitatea de a studia reacţiile afective în legătura lor naturală cu mişcările sau acţiunile trupului.

*
* *

Problema relaţiei dintre spirit şi trup este aceea care, în acest cadru de preocupări, a reţinut în mod deosebit atenţia filosofului francez. Nu numai evoluţia ideilor sale filosofice, dar şi curiozitatea unor contemporani, ca Regius sau principesa Elisabeta, l-au determinat să-şi precizeze atitudinea în această problemă fundamentală care privea deopotrivă domeniul moralei ca şi al metafizicii. Pe de o parte ideile sale tind să scoată în relief perspectiva separaţiei dintre cele două „substanţe". Natura corpului îi pare constituită numai din întindere şi mişcare ale cărei legi pur mecanice de funcţionare nu fac decît să sublinieze distanţa ireductibilă dintre suflet şi trup, dintre spirit şi materie. Distincţia nu priveşte însă numai natura „substanţelor", ci totodată şi valoarea lor specifică, ele fiind integrate unei ierarhii care consacră primatul spiritului, a gîndirii conştientă de ea însăşi, corpul apărînd doar ca un obiect, un obiect problematic de fapt. Dar dacă aceasta e punctul de plecare al lui Descartes în clasica problemă a relaţiilor dintre „substanţe", ulterior ideile filosofului vor cunoaşte o considerabilă evoluţie: Descartes descoperă rolul fundamental al imaginaţiei care va deveni principala temă la începutul celei de a şasea meditaţii. Reflecţiile în această direcţie au avut însă darul de a scoate în evidenţă şi celălalt aspect al relaţiilor dintre suflet şi trup, comunicarea, interacţiunea lor. Imaginaţia se manifestă ca o facultate particulară a sufletului, o proprietate a gîndirii, şi totuşi ea nu aparţine sufletului — preciza Descartes într-o scrisoare către Gibieuf din 19 ianuarie 1642 — decît numai pentru că acesta e strîns legat de trup.

De fapt credinţa în unitatea reală a omului e afirmată din ce în ce mai insistent, proiectînd înţelesuri mai moderate, mai aproape de experienţa concretă, asupra acelui dualism ireductibil de la început, ce părea tributar unei viziuni platoniciene. Reluînd o temă din *Discurs* ... Descartes va stărui în repetate rînduri că „... eu nu sînt doar instalat (logé) în corpul meu, ca un pilot pe corabie". ci îi sînt legat foarte strîns „... şi în aşa măsură contopit şi amestecat cu el, încît facem împreună un singur tot... Căci dacă n-ar fi aşa, atunci cînd corpul e rănit, nu aş simţi durerea eu care nu sînt decît un lucru care gîndeşte, ci aş percepe rana numai cu intelectul, aşa cum un pilot ar observa cu vederea că ceva s-a defectat la corabia lui..."[21].

Ataşat spiritului atît de strîns, îndeosebi prin intermediul stărilor afective — cum sînt pasiunile de tot felul — corpul nu reprezintă pentru Descartes un obiect de dispreţ, aşa cum a fost considerat întotdeauna în doctrinele religioase. Omul nu este înger, spirit dezîncarnat. Corpul constituie dimpotrivă elementul indispensabil unei imagini complete, concrete, asupra omului, factorul care face posibilă inserţia lui în lume, împlinirea tuturor exigenţelor ce-şi au izvorul în principiul vieţii. Şi Descartes nu va ezita să sublinieze, chiar în momentele de exaltare spirituală — ca în cuprinsul unei scrisori adresată marchizului de Newcastle (1648) — că filosofia pe care o cultivă nu este „... *si barbare ni si farouche qu'elle rejette l'usage des pasions* ...", adăugînd în continuare că tocmai în rolul acordat pasiunilor constă toată dulceaţa şi fericirea vieţii. Este însăşi formula adoptată şi în *Traité des passions*, în care ni se spune că oamenii pe care pasiunile îi pot mişca" „... *sont capables de gauter le plus de douceur en cette vie*".

Vom sublinia totuşi din nou ambiguitatea, caracterul dilematic al poziţiei carteziene în această dificilă problemă a relaţiei dintre spirit şi trup, dintre conştiinţă şi materie. Metafizicianul înclină totuşi spre o viziune dualistă, apărînd ideea autonomiei spiritului, primatul cogito-ului. Ceea ce rezultă din legătura sufletului cu trupul este

[21] *Ibidem*, IX, 64.

tocmai acea cunoaștere confuză de care raționalismul cartezian vrea să ne elibereze, înfățișîndu-ne amestecul imaginației și al pasiunilor pe acest plan al vieții intelectuale drept sursă principală de eroare și tulburare. Dar solidaritatea intimă dintre suflet și trup, interacțiunea lor permanentă constituie trăsătura definitorie a ființei umane și chiar dacă metafizicianul vorbește uneori despre voința omului de a-și depăși finitudinea, pentru a-l egala pe Dumnezeu, moralistul intervine numaidecît pentru a recunoaște rolul experienței, temperînd excesul acestor afirmații, arătînd că în nici un caz ele nu vor să exprime dorința de a elibera sufletul, sau de a-l concepe independent de trupul de care e atît de intim legat. În ce privește problema imortalității sufletului Descartes își preciza cît se poate de limpede poziția în una din scrisorile adresate prințesei Elisabeta (3 noiembrie 1645)[22]: neavînd nici o cunoștință precisă despre ceea ce ar putea fi starea sufletului separat de trup „... *nous ne devons pas laisser le certain pour l'incertain*“ ... ci trebuie să căutăm a fi cît mai mulțumiți în această lume „... *pourvu qu'on sache user de la raison*“.

*
* *

Se conturează astfel complexitatea ființei umane, imposibilitatea de a-i epuiza înțelesurile cu metodele geometriei, necesitatea de a ține seama de sugestiile experienței pe care nici metafizicianul Descartes nu le poate trece cu vederea. Între spirit și trup — inițial considerate ca substanțe simple, de-sine-stătătoare, există așadar o strînsă legătură, o legătură „substanțială“, certificată de experiență cu o evidență incontestabilă. Dar dacă problemele pe care ea le ridică pe plan filosofic sînt greu de rezolvat e totuși posibil și foarte util — insistă Descartes — să se cerceteze efectele acestei uniuni între care în primul rînd pasiunile care exercită o atît de mare influență asupra conduitei umane.

Examinînd natura acestor fenomene, Descartes caută să pună în lumină trăsăturile și complexitatea lor specifică,

[22] Corespondența cu prințesa Elisabeta, cu Chanut și regina Cristina se află în volumul René Descartes, *Lettres sur la morale*, text prezentat la Jacques Chevalièr, Paris, 1935.

pentru a iniția în această direcție a cercetării o doctrină nouă, în care veleitățile revoluționare ale metafizicianului se împletesc cu acelea ale omului de știință și psihologului moralist. La întrebarea: ce este o pasiune? răspunsul pare modelat de aceeași inspirație critică pe care o regăsim la originea întregului sistem: Descartes se opune teoriilor susținute de predecesori, care tindeau să prezinte pasiunile drept niște entități simple, substanțiale, situate pe un plan de o totală autonomie; complexitatea pasiunii rezultă din însăși complexitatea condițiilor de care ea depinde și care o definesc căci în mod general — afirmă Descartes — cu excepția acelora care sînt legate numai de spirit, cum este pasiunea libertății, pasiunile sînt efecte ale legăturii dintre suflet și trup. De aici sensul relativ al termenului de pasiune, pasiunea și acțiunea constituind de fapt unul și același fenomen privit din unghiuri diferite, acela al spiritului sau al trupului, fiecare din acești doi termeni putînd reprezenta în raport cu celălalt subiectul care „sufere“ (lat. *patior* = a suferi, a îndura), sau acela care acționează. Convingerile psihologului moralist nu s-au format independent de acelea ale fizicianului care vorbește despre relativitatea mișcării. Dealtfel nu numai în ce privește definiția pasiunii, ci în toate problemele referitoare la acest important domeniu al psihologiei umane, Descartes e hotărît să adopte atitudinea „fizicianului“, a omului de știință însuflețit de idealul obiectivității.

*
* *

Caracteristica comună, definitorie, a tuturor pasiunilor constă în faptul că toate se manifestă printr-o afecțiune a sufletului, afecțiune determinată în ultimă instanță de factori externi prin intermediul proceselor ce se petrec în viața organismului. Adoptînd acest punct de vedere Descartes a dezvoltat explicația fiziologică asupra mecanismului actelor reflexe.

E necesar mai întîi să ne imaginăm relația corpului nostru cu mediul înconjurător și să vedem ce rezultă din acest contact. Obiectele din jur acționează direct asupra terminațiilor nervoase; „spiritele animale“ ale acestora transmit impresia la creier unde are loc elaborarea ei, urmată de declanșarea unui act reflex. Vom admite în acest caz că din partea corpului există cauze ale pasiunilor ori

de cîte ori „zdruncinătura" fiziologică va fi destul de puternică pentru a influența asupra creierului și a acționa asupra organelor prin mijlocirea cărora se realizează legătura dintre suflet și trup. „... cauza ultimă și imediată a pasiunilor sufletului nu este alta decît agitația spiritelor animale care pun în mișcare o mică glandă care se află la mijlocul creierului nostru..."[23]. Dar cum nu există decît o singură schemă care să explice acțiunea spiritelor-animale și cum în general procesul pornește de la o intervenție externă se poate spune că: „... *obiectele externe trebuiesc considerate drept cauzele obișnuite și principale ale pasiunilor noastre*"[24].

Efectele acestor influențe din afară nu sînt însă identice la toți indivizii și Descartes psihologul va nota cu o atenție scrupuloasă diversitatea reacțiilor, preocupat totodată să determine și cauzele acestei diversități. E amintit în primul rînd rolul particularităților fiziologice ce țin de temperament, cu consecințele lor inevitabile pe planul vieții afective. Intervin apoi, în afara dispozițiilor înnăscute, dispozițiile dobîndite: deprinderile, experiența de viață, diferențe „adventice", dar stabile, care joacă un rol important în ce privește modul de manifestare al pasiunilor, acceptînd caracterul lor individual. Toți aceștia sînt factori care afectează în chip diferit excitațiile provocate de agenții externi, cărora le revine în ultimă instanță rolul determinant în geneza pasiunilor.

Dar nu singurul; căci în afara pasiunilor ce țin de corpul nostru și mai presus de acestea, sînt acțiunile și pasiunile sufletului, acelea care țin de subiect și se manifestă prin acțiuni voluntare: „Acelea pe care le numesc acțiuni sînt toate actele noastre de voință, întrucît le experimentăm ca provenind direct din sufletul nostru și par să nu depindă decît de el"[25].

Pentru că în fond latura comună tuturor pasiunilor constă în determinarea lor de către un obiect exterior, iar modalitățile lor particulare de manifestare depind de atitudinea față de obiect, Descartes va indica aici fundamentul unei clasificări științifice a acestor fenomene, deosebind șase tipuri de pasiuni fundamentale: admirația, iubirea, ura, dorința, bucuria și tristețea. Procedează și în această împrejurare ca un „fizician" hotărît să supună obiectul cercetării unei investigații pozitive și sistematice, fără a pierde din vedere preceptele metodei, așa cum acestea fuseseră formulate în *Discurs*. Va porni astfel de la regula evidenței, pentru a ajunge, după ce a îmbrățișat toate cazurile particulare într-o noțiune simplă, la efectuarea unei enumerări complete. Criteriul pur fiziologic va fi însă depășit, intervenind o serie de considerațiuni de ordin psihologic și moral care nu fac decît să sporească interesul rezultatelor. Citim astfel în legătură cu admirația „prima din toate pasiunile": „Atunci cînd prima întîlnire cu un subiect ne surprinde și îl considerăm ca fiind ceva nou sau foarte diferit de ceea ce cunoșteam mai înainte, sau de ceea ce presupuneam că trebuie să fie, aceasta ne face să-l admirăm și să fim uimiți..."[26].

Latura fiziologică e lăsată în umbră; dar, conștient de această derogare de la norma metodologică propusă de la început, Descartes va căuta o justificare: „... această pasiune are ca notă particulară faptul că nu se remarcă deloc că ea ar fi însoțită de vreo schimbare care să aibă loc în inimă sau în sînge, după cum se întîmplă cu celelalte pasiuni. Rațiunea este că, neavînd nici binele, nici răul ca obiect, ci numai cunoașterea lucrului care e admirat, ea nu are legătură cu inima și cu sîngele, de care depind starea corpului, ci numai cu creierul, în care se află organele de simț ce servesc acestei cunoașteri"[27].

Urmează descrierea celorlalte pasiuni care fac parte din clasificarea propusă: „*iubirea*, emoție a sufletului cauzată de mișcarea «spiritelor animale» incită sufletul să se apropie în mod voluntar de obiectele ce par să-i convină; *ura*, emoție care incită sufletul într-o direcție opusă, îndemnîndu-l să evite obiectele care îi pot dăuna"[28].

Dorința, pasiune motrice prin excelență, aceea care îndeamnă la acțiune și fixează norma conduitei noastre; este „... o agitație a sufletului cauzată de spirite, dispunîndu-l să dorească pentru viitor lucruri pe care și le reprezintă ca fiind convenabile"[29].

[23] Descartes, *Traité des passions de l'âme*, art. 51.
[24] *Ibidem*.
[25] *Ibidem*, art. XVII.
[26] *Ibidem*, art. 53.
[27] *Ibidem*, art. 71.
[28] *Ibidem*, art. 79.
[29] *Ibidem*, art. 86.

Bucuria „o agreabilă emoție a sufletului care constă în plăcerea procurată de binele pe care impresiile creierului i-l reprezintă ca fiind al său . . . "[30].

În sfîrșit, *tristețea,* ultima din cele șase pasiuni fundamentale este o stare dezagreabilă „. . . . care constă în neplăcerea produsă de rău, sau de lipsa pe care impresiile creierului i-o reprezintă ca aparținîndu-i. . . "[31].

Fiecare din pasiunile mai sus menționate e susceptibilă de infinite nuanțări depinzînd de legătura lor mai strînsă sau mai redusă cu activitatea fiziologică; dar există, după Descartes, în constituția oricărei pasiuni o determinantă fiziologică, ceea ce explică de fapt mecanismul actului reflex: „. . . . există o atît de strînsă legătură între suflet și trup, din momentul în care o acțiune corporală a fost însoțită de una a sufletului, încît una din cele două nu are loc fără să se producă și cealaltă . . . "[32].

Dacă vom continua studiul etiologiei carteziene a pasiunilor vom putea constata totuși apariția unor pasiuni care reclamă pentru producerea lor o elaborare intelectuală mai complexă. Intervin însă în această direcție, într-o manieră sensibilă, vederile metafizicianului idealist, mai puțin interesat de concomitențele fiziologice ale fenomenelor spirituale. Va rezulta de aici o sistematizare diferită a pasiunilor, grupate de rîndul acesta în jurul noțiunii de liber-arbitru, postulat central, în absența căruia — gîndește Descartes — anumite pasiuni ar rămîne incomprehensibile. Tipul cel mai reprezentativ al acestui grup și pentru ceea ce trebuia să însemne morala definitivă îl constituie *generozitatea,* virtute cardinală, capabilă să explice prin analogie — ne spune Descartes — adevărata natură a stimei și disprețului. „. . . . Nu observ în noi decît un singur lucru care ar putea să justifice stima față de noi înșine, și anume utilizarea liberului nostru arbitru și imperiul pe care îl avem asupra voinței noastre; căci numai pentru acțiunile care depind de acest liber arbitru putem fi lăudați sau blamați; el ne face într-un fel asemenea lui Dumnezeu făcîndu-ne stăpîni asupra noastră înșine, cu condiția de a nu pierde, din lașitate, drepturile pe care ni le conferă"[33].

[30] *Ibdiem,* art. 91.
[31] *Ibidem,* art. 92.
[32] *Ibidem,* art. 107.
[33] *Ibidem,* art. 152.

Concepția despre liberul arbitru îi va permite astfel lui Descartes să deducă o întreagă gamă de pasiuni, raportate de rîndul acesta nu la substratul lor fiziologic, ci la relația lor cu un principiu pur spiritual. Așezată în fruntea lor, generozitatea constă în a ne stima în măsura în care actele noastre depind de liberul nostru arbitru și numai cu prilejul utilizării pe care i-o dăm. Acei care sînt generoși „. . . . sînt în chip natural înclinați să facă lucruri mari și totodată să nu întreprindă ceva de care nu s-ar simți capabili; și pentru că ei consideră că nimic nu e mai frumos decît a face bine celorlalți și de a lăsa la o parte propriul interes, din acest motiv ei sînt întotdeauna foarte curtenitori, afabili și îndatoritori față de toată lumea. Și prin aceasta ei sînt în întregime stăpîni pe pasiunile lor . . . din pricină că nu există nici un lucru a cărui dobîndire să nu depindă de ei, și despre care gîndesc că valorează destul pentru a merita să fie rîvnit . . . "[34].

Generozitatea și iubirea se împletesc într-o unitate indisolubilă; și natura lor constă în „. . . . a face să te consideri cu obiectul iubit ca un tot din care nu ești decît o parte"[35].

Virtute capitală a moralei carteziene, contopind laolaltă dorința cu iubirea, în conformitate cu indicațiile voinței și rațiunii, generozitatea se manifestă la antipodul individualismului, al acelei tendințe proprii eului uman — combătută și de Pascal — de a se erija în „centru al lumii". Orientarea spre ceilalți, spre social, nu e așadar mai puțin naturală, în sprijinul ei venind forța rațiunii capabilă de a dirija energiile spontane ale ființei umane spre un ideal superior.

Optimismul rațional al acestei poziții depășește limitele acelui raționalism abstract și egotist care se impută de obicei metafizicii carteziene, pregătind și anunțînd umanismul secolului următor. Și atunci cînd revoluționarii de la 1793 înțeleg să-l cinstească pe Descartes ei nu fac decît să recunoască un fapt întru totul evident.

* * *

După analiza fiecărei pasiuni în parte, analiză însoțită de considerațiuni morale și metafizice, urmează un capi-

[34] *Ibidem,* art. 156.
[35] *Scrisoare către Chanut,* 1 febr. 1647.

tol de „știință aplicată" privind întrebuințarea ce trebuie să li se dea pe planul conduitei umane. În ele însile toate pasiunile sînt bune, dar pot deveni dăunătoare în funcție de împrejurări. Se impune în acest caz o acțiune de supraveghere și dirijare continuă, acțiune care constă în exercițiul unui control suveran din partea voinței. Dar voința pare uneori neputincioasă. Natura și cutuma au stabilit legături atît de puternice între gînduri și anumite modificări ale organismului, încît lupta contra pasiunilor cere un efort titanic de care omul nu e totdeauna capabil. Planul pasiunii devine astfel sediul unui conflict dramatic între forțe opuse: pe de o parte acțiunea trupului, înclinația puternică pentru plăcerile fizice; de altă parte voința, cu elanurile ei generoase, orientată spre idealul moral. E absolut necesară în acest caz intervenția rațiunii, o adevărată strategie, în care inițiativelor voluntare le revine un rol decisiv.

Analiza relațiilor conflictuale dintre rațiune și pasiuni nu duce însă la anatemizarea acestora din urmă. *Tratatul despre pasiuni* realizează de fapt reabilitarea unor fenomene proscrise de înțelepciunea tradițională, stoică sau creștină, care nu vedea în pasiuni decît expresia unor tulburări sau pervertiri a naturii umane. Pentru prima oară ființa umană este privită în complexitatea și unitatea aspectelor ei constitutive, care raportate la cerințele naturii dobîndesc drepturi egale de existență. Atitudinea lui Descartes în această privință nu este aceea a unui raționalist dogmatic, nici a unui spirit fanatic stăpînit de prejudecățile religiei. Înțelege că privite în ele însele pasiunile nu sînt nici bune, nici rele, sînt fenomene nu mai puțin naturale decît acelea de care se ocupă fizicianul, dar care pot exercita o acțiune negativă sau fecundă în funcție de întrebuințarea care le este dată.

Pasiunile sînt așadar susceptibile de a fi dirijate spre Bine sau spre Rău; substratul fiziologic rămîne același în ambele cazuri; el constituie de fapt o materie primă ce poate fi modelată prin voință și rațiune în direcția idealului moral. Mai mult, dacă ne referim exclusiv la planul fiziologic, vom constata — afirmă Descartes — că majoritatea pasiunilor sînt ca niște mecanisme destinate să servească nevoilor de adaptare ale corpului și că în această privință ele joacă un rol extrem de util, astfel că

ele „... sînt toate bune prin natura lor și noi nu trebuie să evităm decît greșita lor întrebuințare sau excesele lor ..."[36].

*
* *

O perspectivă morală optimistă se desprinde din analiza carteziană a pasiunilor. Pasiunile exercită o acțiune puternică, imperioasă asupra sufletului, de unde însăși denumirea de *Passions de l'âme* care este titlul scrierii de care ne-am ocupat. Ceea ce ar putea să sugereze ideea că sub imperiul pasiunii, sufletul s-ar afla într-o stare de pură pasivitate. Dar în fața torentului pasional se ridică forța liberă și suverană a voinței călăuzită de rațiune. Voința poate suferi înfrîngeri temporare, ca în starea de „criză pasională", dar, în ciuda dificultăților ce se pot ivi ea nu cedează, în apărarea dreptului ei la autonomie și suveranitate.

Principala perfecțiune a omului — afirmă Descartes — constă în liberul arbitru și aceasta îl face demn de laudă sau de blam. Își face loc astfel reflexia morală și problema responsabilității, și, evident, aceste preocupări nu țin de natura unei rațiuni pur mecaniciste sau „fiziciană" pe care s-ar fi părut la un moment dat că Descartes o dorește, instaurată ca un principiu universal de ordine și adevăr. Numai despre o ființă liberă se poate spune că e responsabilă, că are *merit* sau nu, și însăși iubirea de Dumnezeu, despre care vorbește Descartes, își pierde valoarea dacă nu este rodul libertății, ci al unei ingerințe sau atracții irezistibile. Pornind însă de la meditația asupra raportului dintre om și divinitate, gîndirea etică a lui Descartes s-a dezvoltat în direcția unei morale autonome și active, independentă de teologie, integrată totuși unei metafizici care fără a fi teologică, e în orice caz una antropocentrică. Teoria carteziană a libertății nu face apel la revelație, la vreo soluție irațională a misterului ontologic; ea este metafizică și metafizica nu înseamnă pentru Descartes, așa cum o înțeleg misticii, un sistem de adevăruri oferite de-a gata, în care omul s-ar complace, pierzîndu-se pe sine, ci expresia efortului său de a cuceri treptat adevăruri a căror cunoaștere îi este indispensabilă pen-

[36] *Passions ...*, art. 211.

tru a-şi împlini vocaţia umană. Libertatea se manifestă şi se defineşte în cele din urmă în planul acţiunii. După ce i-a oferit omului imaginea vieţii interioare, lumea spiritului, filosofia carteziană îşi dezvăluie astfel cealaltă latură de pozitivitate practică, circumscrisă în ordinea temporalităţii, vizînd orientarea eului spre lucruri, spre lumea exterioară. Astfel, dornic să evite pericolul unei ontologii sterile, concentrată în lumea subiectului, dar şi riscul unui activism mărginit, orb, propriu acelora care ignorează rolul ştiinţei şi al istoriei, Descartes îi scrie în 1643 prinţesei Elisabeta că nu a consacrat decît „... foarte puţine ore pe an gîndurilor care privesc numai intelectul...“; iar altuia dintre corespondenţii săi, Buidendijck, îi declara în acelaşi an că nu putem acţiona decît lăsînd la o parte cunoaşterea lui Dumnezeu, a cărui obsesie n-ar putea decît să ne împiedice „să dormim sau să facem altceva...“[37]. Două condiţii principale se impun aşadar reflexiei morale, conştiente, pentru a putea ajunge la un concept valabil asupra libertăţii: renunţarea la teologie şi meditaţia sistematică asupra omului. Considerată astfel fără *„parti pris“*, în spiritul unei perfecte obiectivităţi, libertatea se revelă — după Descartes — sub un dublu aspect: ea implică elementul deciziei, odată şi în strînsă legătură cu reprezentarea unui scop bine determinat. Despre libertatea concepută ca o „putere indiferentă“ de alegere Descartes ne spune că aceasta reprezintă „gradul cel mai de jos al libertăţii“, una din formele ignoranţei, înfăţişîndu-se „... mai curînd ca o lipsă în cunoaştere decît ca o perfecţiune în voinţă“. Voinţa presupune dorinţa de a fi, orientarea spre realitate şi realizare, şi ca atare ea nu poate fi desprinsă de cunoaştere. Reeditînd într-un fel intelectualismul socratic, Descartes e convins că „e suficient să gîndeşti bine pentru a acţiona bine“, *omnis peccans est ignorans*. „Dacă aş cunoaşte întotdeauna ce este adevăr şi ce este bine — citim în *Meditaţia* a patra — nu-mi va fi niciodată greu să deliberez ce judecată, şi ce alegere va trebui să fac, şi astfel voi fi întotdeauna liber, fără a fi niciodată indiferent“.

Definitorii pentru conceptul de moralitate, deciziile voinţei nu pot fi aşadar separate — conform doctrinei carteziene — de acel mod de cunoaştere clară şi distinctă

[37] *A.T.*, IV, 63.

a lucrurilor, a cărui importanţă fusese amplu subliniată în *Discurs*. Căci numai din acest moment îşi poate face apariţia responsabilitatea morală, reflexia morală, conştientă, şi omul devine capabil să-şi fixeze cu adevărat poziţia şi rolul său în univers. Cu o condiţie însă: omul guvernat de raţiune nu poate tolera constrîngerea din afară şi chiar aspirînd la Binele suprem, sau la Fiinţa supremă, el ştie că le poate refuza şi tocmai în această capacitate de determinaţie interioară constă sensul profund al libertăţii sale.

Accentul pus la un moment dat pe această capacitate intimă de decizie ilustrează însă o anumită evoluţie a gîndirii lui Descartes, în sensul unei viziuni mai complexe, mai dramatice, asupra omului, pascaliene, am putea spune: „... eul uman e o substanţă a cărei întreagă esenţă sau natură nu este decît de a gîndi...“ — scria Descartes în *Discurs* — dar pentru a recunoaşte mai tîrziu că omul nu e numai raţiune, că fiinţa lui intimă are ceva incomprehensibil, un element de mister intraductibil în ordonanţele riguroase ale geometriei, şi în focarul acestui mister rezidă tocmai privilegiul liberului arbitru. Am putea presupune — gîndeşte Descartes — că dîndu-ne viaţă Dumnezeu ne-ar fi putut face să-l iubim în chip necesar, că în chip necesar am tinde spre Bine şi Adevăr. Dar în acest caz nu am fi fost oameni, ci maşini şi aspiraţia noastră spre cele mai sublime idealuri ar fi lipsită de orice valoare morală. De aceea „...principala perfecţiune a omului constă în a avea liber-arbitru şi tocmai aceasta îl face demn de laudă sau de blam“. Vom reţine, aşadar, că liberul-arbitru, acea radicală libertate în materie de deciziune, nu mai are semnificaţia unei indiferenţe negative, elementare, ci a unei condiţiuni primordial necesare, capacitatea morală şi însăşi demnitatea omului definindu-se dialectic, prin posibilitatea acestuia de a se îndrepta în mod liber spre eroare, spre opusul bunului. Omul este liber într-o împrejurare anumită, atunci cînd în favoarea actului intervin mai multe raţiuni; dar trebuie luat în consideraţie şi celălalt aspect: capacitatea sa de alegere (la rîndul lor existenţialiştii vor insista asupra acestui aspect), capacitate care poate fi numită liber-arbitru sau indiferenţă, dar care de rîndul acesta se revelă în facultatea de a determina în mod absolut autonom spre una sau cealaltă dintre două alternative contrarii. Atunci cînd

ne îndreptăm spre „*un bien clairement connu*“ sau spre „*une vérité évidente*“, libertatea noastră poate interveni pentru a ne abate într-o direcţie contrară“[38].

Libertăţii înţeleasă ca facultate de a se decide arbitrar i se opune astfel libertatea concepută ca putere suverană de opţiune, capabilă de a ne îndruma spre ceea ce este rău sau eroare, deşi noi cunoaştem binele şi adevărul. Nu e vorba de o deosebire de grad între aceste două forme diferite ale libertăţii, ci mai curînd de una de natură. Dacă în *Discursul asupra metodei* era promovat conceptul unei libertăţi „luminate“ de evidenţa unor adevăruri certe, fără a fi renunţat la acest înţeles care va constitui de fapt criteriul principal şi suportul moralei „definitive“, Descartes ne propune şi un alt unghi de vedere, care, sugerat nu de convingerile matematicianului, ci de acelea ale metafizicianului, ţine de viziunea conştiinţei ca absolut, ca substanţă de-sine-stătătoare. În problema autonomiei eului, problemă fundamentală în cartezianism, răspunsul e aşadar complex şi nu lipsit de contradicţii. Se ridică, firește, întrebarea: dacă voinţa se poate decide în afara sau chiar împotriva evidenţei intelectuale, care este în acest caz factorul ei determinant, dacă nu vom accepta — şi e greu de acceptat în cartezianism — ca această libertate supremă să devină un factor de confuzie şi arbitrar? Răspunsul pare inspirat de o viziune critică asupra naturii umane, comună de fapt cu aceea a tuturor moraliştilor din secolul al XVII-lea: dacă libertatea ne poate face să refuzăm binele raţional cunoscut, sau un adevăr evident, acest lucru e posibil numai pentru că natura noastră e pradă unor tendinţe contradictorii, atinsă de o ambiguitate esenţială: tindem pe de o parte spre adevăr şi respingem eroarea; de altă parte, egoismul şi amorul propriu ne abat de la calea binelui, făcîndu-ne să ne erijăm noi înşine în zeităţi care să ia locul celor detronate... Constatări de moralist, căci înregistrînd această stare de lucruri, Descartes nu o aprobă, şi nu pierde ocazia de a o condamna: nu egoismul care ne face să aşezăm eul nostru mai presus de bine şi adevăr, ci generozitatea reprezintă pentru autorul *Tratatului despre pasiuni* calea şi întruparea supremă a virtuţii.

[38] *Scrisoare către Meslaud*, 9 febr. 1645, A.T., IV, 173.

Un comentator remarcabil al filosofiei carteziene, Ferdinand Alquié, identifica, cu perfectă îndreptăţire, în problema libertăţii, una din temele principale ce s-au impus meditaţiei lui Descartes. Concluziile sale în această privinţă tind să scoată însă în relief o anumită apropiere de optica religioasă a iezuiţilor. Meditînd asupra raportului dintre om şi Dumnezeu, Descartes ar fi ajuns pe calea acestei meditaţii „... la o concepţie despre libertatea umană şi despre morală în care se regăsesc multe trăsături ale spiritualităţii iezuite“[39]. Apropierea de filosofia profesată de „Societatea lui Isus“ e însă forţată, nejustificată în fond, chiar dacă iezuiţii au insistat asupra libertăţii la care se poate ajunge prin cultura practică a voinţei şi dominaţia de sine. Soluţia iezuiţilor e tributară metafizicii tomiste şi din această perspectivă libertatea insului uman nu e decît o pseudo-libertate, libertatea acordată omului de a executa voinţa divină. Alta e însă atitudinea carteziană, dacă e considerată mai cu seamă în raţiunile ei adînci pe care se întemeiază. Atunci cînd vorbeşte despre libertate Descartes înţelege prin aceasta atributul suprem al conştiinţei şi nu o formă deghizată de servitute spirituală; ea se manifestă în capacitatea omului de a-şi domina pasiunile, dar nu într-o mai mică măsură în aceea de a alege între bine şi rău, între adevăr şi eroare.

*
* *

Expresie a liberului arbitru, voinţa reprezintă după Descartes pivotul principal al moralităţii, al moralei provizorii, ca şi al moralei definitive, trăsătură de unire între acestea două. Cu o deosebire esenţială însă: în vreme ce în domeniul moralei provizorii deciziile voluntare au loc sub semnul „autorităţii“ şi cutumei, dincoace, în domeniul moralei definitive — în măsura în care principiile şi tendinţele acesteia pot fi desprinse din cuprinsul *Tratatului despre pasiuni*, ca şi al vastei corespondenţe întreţinute în jurul acestor subiecte — autoritatea aparţine raţiunii de-sine-stătătoare, intelectului autonom.

Nu se poate vorbi totuşi de existenţa unui hiatus, a unei soluţii de continuitate între aceste două domenii ale

[39] Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Presses Univ. de France, 1966, p. 31.

moralei. Constatăm în fond realitatea unui progres al raţiunii, de la stadiul unei existenţe latente, fixate, proprie tradiţiei umane, la o modalitate explicitată, activă, subordonată reflexiei critice. De unde urmează că înţelepciunea la care tinde exerciţiul liber al raţiunii nu duce în chip necesar la o anihilare totală a cutumei sau tradiţiei; ea va putea prelua din morala trecutului acele aspecte care pot găsi o justificare în faţa tribunalului raţiunii.

Evident, există o deosebire considerabilă între morala provizorie din *Discurs*... şi morala definitivă, ale cărei principii sînt condiţionate de o perfectă cunoaştere a lumii. Efortul — subliniat în *Discurs* — pentru a trăi cît mai bine posibil nu angajează acea fericire, de factură superioară, care nu poate fi decît rezultatul cunoaşterii ştiinţifice a idealului şi îndatoririlor morale. Există totuşi un punct comun, în care se afirmă o evidentă nuanţă de stoicism: fericirea la care rîvneşte morala definitivă — acea emoţie superioară căreia i se spune beatitudine — nu poate fi încercată, ne spune Descartes, decît de cei care ştiu şi pot să-şi învingă dorinţele: „Mi se pare — se spune în scrisoarea din 4 august 1645, adresată Elisabetei — că fiecare poate fi mulţumit, fără să aştepte ceva din afară, cu condiţia să observe trei lucruri la care se referă cele trei reguli de morală pe care le-am stabilit în *Discursul asupra metodei*". Cele ce ştim ne îngăduie, aşadar, să presupunem că nu există deosebiri esenţiale între preceptele celor două morale; deosebirea constă numai în gradul de cunoaştere pe care ele se întemeiază. În absenţa unei cunoaşteri sigure, ştiinţifice, despre ceea ce este bine, voinţa se poate mulţumi cu ceea ce e probabil şi în acest caz regula ei principală de conduită nu poate fi decît adaptarea la realitatea înconjurătoare. Morala definitivă nu va preconiza un alt ideal, numai că de rîndul acesta, întemeiată pe o cunoaştere amplă şi precisă a obiectului, necesitatea adaptării va căpăta o fundamentare ştiinţifică. În ambele ipostaze e vorba însă de o adaptare activă şi nu pasivă. Progresele cunoaşterii îi vor oferi omului condiţiile necesare pentru a domina natura. Aceasta e ţinta ultimă vizată de *Discursul asupra metodei,* gîndul care străbate ca un leit-motiv şi concepţia despre cele două morale; căci atunci cînd vorbeşte despre stăpînirea naturii, despre om ca „stăpîn al naturii" *(maître et possesseur de la nature),* Descartes nu-şi imaginează că, înarmat cu cunoştinţele cele mai precise, omul moralei definitive va încerca să înfăptuiască mai mult decît îi permit legile naturii. Şi cînd vorbeşte de natură, Descartes are în vedere nu numai natura înconjurătoare, ci totodată şi acel complex de nevoi, posibilităţi şi deprinderi prin care se defineşte natura umană. Pentru acest motiv, întemeiată pe cunoaştere, realizînd o sinteză între ştiinţă şi înţelepciune, adaptarea vizată de morala definitivă va fi în esenţă asemenea celei căreia îi era destinată morala provizorie: ea nu e posibilă şi eficientă decît prin înlăturarea dezacordului dintre dorinţele noastre şi cursul firesc al lucrurilor, luînd întotdeauna partea naturii împotriva a ceea ce este excesiv, absurd, în dorinţele şi ambiţiile noastre.

*
* *

O anumită imagine asupra fiinţei umane şi îndatoririlor ce-i revin se desprinde din cadrul acestor consideraţii: natură complexă, omul nu este *„ni ange, ni bête"* cum va spune Pascal. Sentimentele, pasiunile, îşi au locul lor în acest peisaj spiritual. Ceea ce se cere însă, şi ceea ce Descartes a înţeles admirabil, este ca participarea lor la viaţa conştiinţei să nu se transforme într-o autoritate arbitrară. Idealul este — şi spre acest ideal tinde efortul moral la care ne îndeamnă Descartes, ca omul să nu se lase dominat de afecte şi deprinderi care exercită o presiune quasi-mecanică asupra conştiinţei, coborîndu-l la nivelul brutei care suportă cu pasivitate ingerinţele din afară: „Căci fiind posibil — ne spune Descartes la sfîrşitul primei cărţi a *Tratatului despre pasiuni* — cu puţină îndemînare, să se modifice mişcările creierului la animalele lipsite de raţiune, este evident că acest lucru e mult mai posibil la oameni; şi chiar cei mai slabi din fire ar putea dobîndi o putere absolută asupra tuturor pasiunilor, dacă s-ar folosi suficientă pricepere pentru a-i educa şi conduce"[40].

Luptînd cu pasiunile, omul să nu cedeze decît uneia singură: aceea care îl poate ajuta să se înalţe spre ideal, tot mai sus, pe treptele înţelepciunii în esenţa căreia adevărul şi binele fac unul şi acelaşi lucru.

*
* *

[40] *Passions,* art. 50.

Descartes nu a putut realiza acea riguroasă sistematizare a principiilor care să poată constitui baza unei morale definitive. *Meditațiile, Principiile, Tratatul despre pasiuni,* conțin însă suficiente elemente pentru a ne face o idee despre proiectata înfăptuire. Din ceea ce s-a arătat mai înainte rezultă că nu este vorba de o ruptură propriu-zisă, de un salt revoluționar de la principiile moralei provizorii la acele ale moralei definitive fundamentate pe adevărurile unei științe complete asupra omului și naturii exterioare. Morala este o știință a mijloacelor precum și a idealului ce trebuie urmărit în conduita morală. E firesc în acest caz ca orice tratat de morală să înceapă „prin a examina care este justa valoare a tuturor lucrurilor care pot fi dorite sau temute"[41]. Dar o ierarhizare a valorilor nu poate ignora această evidență incontestabilă: „nu există om care să nu dorească a fi fericit"[42]. Virtutea este așadar inseparabilă de fericire, și susținînd acest punct de vedere morala carteziană își definește tendințele în prelungirea eudemonismului antic. Adeziunea la acest ideal nu se traduce însă în cartezianism în adoptarea unei concepții din trecut, ci în efortul critic de a depăși divergențele existente între concepțiile antichității — aristotelism, stoicism, epicureism — pentru a prelua de la fiecare ceea ce poate fi considerat pozitiv. Epicur și adepții săi au dat atenția cuvenită satisfacțiilor corporale. Descartes nu le ignorează; convins însă că plăcerile de acest gen nu sînt la îndemîna fiecăruia și nu toți oamenii le cultivă, ca atare nu îndeplinesc trăsătura de universalitate cerută unei morale științifice. Stoicii au căzut în cealaltă extremă: au identificat virtutea cu puterea de a fi stăpîni pe gîndurile noastre, cu o voință ascetică, inumană prin asprimea ei, ce se situează la antipodul oricărei bucurii umane. Oamenii urmăresc fericirea și aceasta reprezintă idealul natural al vieții morale. Fericirea este răsplata și consecința firească a virtuții — asupra acestui punct Descartes e în deplin acord cu stoicii; se desparte însă de aceștia, apropiindu-se de pozițiile epicureismului, atunci cînd recunoaște legitimitatea unor satisfacții ce-și au originea în legătura suflet-trup. Idealul preconizat este așadar expresia unei formule de moderație și critică în

[41] *Scrisoare către Chanut,* 1 noiembrie 1646.
[42] *Scrisoare către Elisabeta,* 1 septembrie 1645.

care reflexiei îi revine un rol decisiv. Numai cu ajutorul reflexiei poate fi stabilit raportul just, favorabil unei morale superioare, între natural și rațional, între bunurile trupului și acele ale spiritului, între individual și social.

*
* *

Contribuția lui Descartes în istoria eticii nu se rezumă însă la formularea tezelor din *Discurs...*, din *Tratatul despre pasiuni* sau corespondență. Filosofia sa conține ea însăși o morală imanentă, emanație firească a gîndirii și personalității marelui gînditor. Lectura cărților bune, această „convorbire cu cei mai aleși oameni ai vremurilor trecute", ca și cunoașterea naturii care, asigurîndu-ne treptat stăpînirea asupra ei, amplifică neîncetat orizontul cunoașterii și sentimentul de autonomie al eului, toate aceste îndemnuri ale filosofiei carteziene sînt inseparabile de o finalitate etică[43]. O etică activă și socială, din perspectiva căreia autonomia morală pentru care pledează nu e concepută în sensul opoziției față de societate, a unei însingurări a eului, ci dimpotrivă, în direcția afirmării spiritului de solidaritate. Deși separați unii de alții și dominați de interese particulare, oamenii trebuie să-și amin-

[43] Gîndirea lui Descartes nu e totuși ușor de pătruns pentru a surprinde cu cea mai riguroasă exactitate intențiile ce i-au stat la bază, dincolo de conceptualizarea ei literală, de unele ambiguități și unele contradicții aparente. Dealtfel Descartes însuși a insistat asupra dificultăților pe care le ridică interpretarea operei sale: „Chiar cele mai dotate spirite *(excelents esprits)* — scria el în Prefața *Principiilor* — vor avea nevoie de mult timp și multă atenție pentru a putea observa toate lucrurile pe care am căutat să le redau acolo" (în cuprinsul *Principiilor — n.n.).* În această privință riscul unei erori de interpretare provine cel mai adesea din acțiunea unor prejudecăți simplificatoare, ca aceea despre Descartes raționalistul impermeabil la sugestiile experienței, sau Descartes filosoful preocupat într-o mai mare măsură de problemele fizicii decît de ale naturii umane etc. Să recunoaștem că nu e ușor de stabilit raportul exact dintre aceste direcții de preocupări ale marelui filosof. E un fapt evident însă că ele s-au împletit într-o unitate inextricabilă, avîndu-și sursa în aceeași inspirație fundamentală: în credința că adevărurile filosofiei nu-și pot afla utilitatea și rațiunea justificativă decît într-o reflexie metodică privind raporturile ființei umane cu lumea din afară, ambii termeni ai acestui raport devenind obiectul unor analize aprofundate, riguroase, în spiritul metodei matematice, cu voința de a degaja certitudini definitive.

tească întotdeauna că nimeni nu poate trăi izolat în lume. Se cuvine ca în permanenta ciocnire de interese ce are loc în arena vieții sociale, interesele personale să cedeze pasul în orice împrejurare ansamblului social din care face parte insul uman. Dacă totul s-ar reduce la interesul personal nu ar mai exista nici prietenie, nici fidelitate, nici eroism, nici un fel de virtute morală. Să întreținem în conștiința noastră sentimentul și ambiția autonomiei morale, dar nu în felul stoicului din antichitate, izolat, resemnat și înăcrit, ci cu dispoziția permanentă de a lupta pentru afirmarea ei, cu acea bravură surîzătoare, optimistă, care nu desparte ci, dimpotrivă, îi apropie pe oameni.

Revendicarea carteziană a autonomiei nu va duce astfel la o exaltare individualistă a eului, sau la apologia unei filosofii a însingurării. Dimpotrivă, ea se sprijină organic pe interesul față de natură și societate, fundamentul necesar al unui umanism științific; al acelui cult al umanității care încorporîndu-și valorile ideale ale spiritului și ale științei, depășește înțelesul îngust și steril al unei reverii sentimentale.

Lăsînd în seama religiei — corolar ultim al metafizicii sale idealiste — sarcina de a stabili condițiile mîntuirii spirituale și de a descrie odiseea celestă a sufletului după moartea trupului, lăsînd medicinii grija de a determina legile funcționării corpului, substrat natural al pasiunilor umane, moralistul Descartes își propune a duce la îndeplinire o operă științifică în conformitate cu exigențele metodei matematice și cu normele înțelepciunii, în scopul fundamentării unei științe a binelui, a acelei discipline totale, orientată spre contemplare și acțiune, spre idealul unei vieți „rezonabile" care să unească cercetarea dezinteresată a adevărului cu străduința de a contribui la fericirea și progresul umanității.

*
* *

Considerată în tendințele ei fundamentale, atitudinea intelectuală a lui Descartes este net opusă scolasticii și teologiei: „Vom respinge în întregime din filosofia noastră cercetarea cauzelor finale" — ni se spune în Prima parte a *Principiilor*. Motivul? Pentru că — mărturisește Descartes, afectînd spiritul umilinței creștine — noi nu putem cunoaște scopurile urmărite de Dumnezeu. „Natura noastră e atît de neputincioasă și mărginită, încît inteligența e incapabilă să înțeleagă pentru ce Dumnezeu face ceea ce face. El a cărui natură, dimpotrivă, e imensă, incomprehensibilă, infinită"[44].

Dacă Descartes afirmă că Dumnezeu este autorul lumii, că aceasta a fost *„immédiatement crée de Dieu"* el prezintă de fapt această lume fără a face să rezulte din principiile generale, sau din detaliul evenimentelor, efectele vreunei intervenții supranaturale. Dorința sa secretă și cea mai vie este de a sustrage cercetarea științifică oricărei ipoteze finaliste și de a izgoni pentru totdeauna cauzele finale din domeniul fizicii și al istoriei naturale. Chiar și în fiziologie, domeniu strîns legat, printr-o relație de reciprocitate, de viața sufletească și morală a individului — după cum recunoștea el însuși în *Tratatul despre pasiuni* — fenomenele se petrec în virtutea unor cauze mecanice și nicidecum finale. Descartes a vorbit despre Dumnezeu creator al lumii; e cert însă că nu-l tolerează decît cu condiția de a nu interveni în desfășurarea ei.

Înțelegerea acestui vast și complex mecanism al naturii, al naturii externe, ca și al celei umane, în vederea utilizării lui spre binele umanității și respingerea „idolilor" tradiționali, apar ca două corolare inevitabile ale aplicării aceleiași metode. De aici *semnificația practic-morală* a filosofiei lui Descartes, care, odată cu implicațiile unui raționalism etic, include și o anumită reacție critică la adresa filosofiei oficiale, a învățămîntului tradițional precum și a societății apărată de această ideologie. Certitudinea pe care o caută în domeniul științei este o certitudine naturală, exclusiv umană, și poziția omului în raport cu adevărul și realitatea din jur o concepe pe un plan cu totul diferit, diametral opus, dogmelor teologiei. Respinge finalismul și antropocentrismul profesat de biserică, nutrind convingerea că e imposibil ca în imensitatea universului totul să graviteze în jurul ființei umane. Atitudinea lui Descartes, copleșit de tainele infinitului înconjurător, amintește într-un fel reacția pascaliană: „Căci la urma urmei ce este omul în natură? Nimic în raport cu infinitul, tot prin comparație cu neantul, un lucru de mijloc între nimic și tot. . ."[45].

---

[44] *Meditații*, IV—IX.
[45] P a s c a l, *Cugetări*, fr. 62, ed. Brunschvicg.

A-l reduce pe om la conștiința propriei sale poziții în ansamblul universului, aceasta nu înseamnă însă a-l condamna la umilință și pasivitate. Dimpotrivă, constituie o primă treaptă în dobîndirea moralității adevărate, a înțelepciunii așa cum o înțelege Descartes, a înțelepciunii care „nu se reduce la prudența în afaceri", ci constă într-o perfectă cunoaștere a tuturor realităților.

*
* *

Dacă tezele metafizicii carteziene ca și preceptele moralei provizorii, în aparență atît de respectuoase față de credință, au putut să liniștească conștiințele tradiționaliste, metoda cartesiană și-a dezvăluit din plin substanța ei revoluționară, progresistă și optimistă. Stabilind primatul rațiunii ea are la bază îndemnul de a-i folosi din plin resursele critice și constructive, fie că e vorba de probleme ale cunoașterii sau ale moralei științific întemeiată. Nemaiputînd conta pe concursul unei forțe supranaturale, omul să se ajute singur. Există în conștiința lui o forță invincibilă care să-l înalțe în mod sigur pe treptele progresului: aceasta este gîndirea, care, identificată de metafizicianul Descartes cu o substanță primordială, reprezintă propria noastră esență, principiul suprem al adevărului și demnității umane.

III. PASCAL*

Ne despart mai bine de trei veacuri de epoca în care Franța dăruia omenirii pe marele gînditor, om de știință și scriitor, Blaise Pascal. Diversitatea planurilor de manifestare, profunzimea și originalitatea unei cugetări alimentată de o sensibilitate efervescentă, au imprimat operei lui Pascal trăsături cu totul singulare, caracterul unei tulburătoare experiențe spirituale, ale cărei semnificații filosofice constituie de multă vreme obiect de dispută și controversă. Există o vastă literatură de exegeză pascaliană, întrunind variate puncte de vedere, cu privire la tendințele fundamentale ale acestei filosofii, tot atîtea încercări de a-i „restitui" fizionomia autentică. Într-un studiu asupra lui Pascal, F. Brunetière semnalase de mult o serie de tentative de acest gen, care, sub pretextul de a fixa textul autentic al *Cugetărilor*, manifestau preocuparea de a-l înfățișa pe autor drept exponent al unei teologii protestante sau al catolicismului ortodox[1]. În același spirit se încadra și atitudinea lui Jacques Maritain, zelosul campion al neotomismului contemporan, care, preamărind virtuțile teologale ale *Cugetărilor*, încerca să descopere în substanța lor un sens conform ortodoxiei catolice, celei mai stricte teologii tomiste[2].

---

* Reluăm, cu unele prescurtări, studiul nostru introductiv la Pascal, *Cugetări*, Editura științifică, București, 1967.

[1] Ferdinand Brunetière, *Le problème des Pensées de Pascal*, în *Etudes critiques sur l'histoire de la littérature française*, Hachette, Paris, 1922. Despre catolicismul lui Pascal, vezi și E. Janssens, *La Philosophie et l'apologétique de Pascal*, Alcan, Louvain et Paris, 1906.

[2] J. Maritain, *Pascal apologiste, Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, 1924.

În sfîrșit, în căutarea unor antecedente de prestigiu, s-a făcut frecvent în filosofia Occidentului încercarea de a-l înfățișa pe Blaise Pascal drept precursor al pragmatismului, al existențialismului[3], ca și al iraționalismului contemporan...[4].

Oricît de diferite și subtil nuanțate, se vădește însă la originea tuturor acestor interpretări o anumită tendință comună: aceea de a institui prin exacerbarea aspectelor contradictorii imaginea unui *homo duplex*, o totală ruptură între gîndirea omului de știință și aceea a filosofului Pascal, pentru a justifica astfel anexarea acestuia din urmă la curentul unei filosofii fideiste și antiintelectualiste. Timpul și prejudecățile au cooperat în aceeași direcție, substituind chipului adevărat al filosofului Pascal o imagine simplificată, unidimensională, devenită aproape legendară: imaginea misticului și ascetului de la Port-Royal, geniu sumbru și enigmatic, tăgăduind sub imperiul unui fanatic impuls religios adevărurile științei și eficiența gîndirii raționale...

Incontestabil, filosofia pascaliană a putut oferi numeroase puncte de sprijin în această direcție de interpretare. În substanța ei intimă s-au oglindit, ca într-un microcosm, toate furtunile care au agitat viața unui secol, o epocă încă tulbure, de tranziție, în care afirmarea noilor orizonturi ale cugetării moderne întîmpina rezistența tenace a atîtor prejudecăți întreținute de teologie și de o mentalitate scolastică. Prin marea sa pasiune științifică, Pascal ni se înfățișează cu toate trăsăturile unui spirit modern; influența religioasă însă îl trage înapoi spre tenebrele evului mediu, insuflîndu-i dorința de a întreprinde o apologie a creștinismului, îndemnîndu-l la reflecții sceptice cu privire la natura umană, la valoarea rațiunii, a evidențelor și principiilor ei constitutive. De aici, din acest conflict lăuntric, trăit cu o intensitate excepțională, provine complexitatea filosofiei sale, caracterul ei original și contradictoriu, tensiunea ei dramatică. Nu vom întîlni în cuprinsul acestei filosofii elementele unui edificiu conceptual, sistematic, nici meditațiile reci, speculative ale unui metafizician creator de abstracții, ci roadele vii ale unei inteligențe lucide și ale unui temperament pasionat, extrem de sensibil la frămîntările și contradicțiile epocii sale. Filosofia lui Pascal nu e un sistem, ci o experiență; este propria lui viață lăuntrică, în ceea ce are mai profund și mai complex — fără a se fi desprins totuși de coordonatele vremii sale — lipsită de trăsăturile inerente unei teorii filosofice propriu-zise, unei doctrine sistematice și unitare, în care ordinea ideilor să rezulte prin înlănțuiri de silogisme și gravitația lor în jurul unui fir unic, călăuzitor.

Nu va fi ușor, în acest caz, de a afla unghiul de vedere cel mai potrivit abordării acestei filosofii. Îl vom căuta totuși, folosind în primul rînd, pentru fixarea coordonatelor, sugestiile pe care ni le oferă Pascal însuși: „nu poți realiza un portret fidel decît punînd de acord toate contradicțiile și nu e de ajuns să înțelegi un șir de calități care se armonizează, fără a concilia contrariile. Tot așa pentru a înțelege sensul unui autor trebuie să pui de acord toate pasajele care se opun... Orice autor sau are un înțeles în care toate părțile opuse se armonizează, sau nu are nici unul..." (fr. 684)*. În ce fel va trebui să procedăm pentru a putea degaja „acordul" la care se referea Pascal, perspectiva capabilă să surprindă sensul real al acestei filosofii? Dar cum poate fi realizat acordul între exigențele rațiunii și acelea ale credinței, între termenii acelei antinomii care a constituit însăși esența „dramei pascaliene"? Conform unei interpretări aproape curente — a cărei inspirație provine mai ales din relatările

[3] Între încercările de a-l prezenta pe Pascal drept precursor al existențialismului poate fi menționat un studiu al istoricului danez al filosofiei, H. Höffding, care face o apropiere între Pascal și Kierkegaard („Revue de Métaphysique et de Morale", 1923, p. 221).

[4] După Bergson, Pascal e un precursor al intuiționismului modern. „...Descartes și Pascal sînt marii reprezentanți a două forme sau metode de gîndire între care s-a împărțit spiritul modern...". Din filosofia lui Pascal ar deriva curentul „...care poate fi numit sentimental, cu condiția de a lua cuvîntul *sentiment* în accepția care-i era dată de secolul al XVII-lea și de a înțelege prin el orice cunoaștere imediată și intuitivă..." (notă publicată cu ocazia expoziției din San Francisco, în ediția „La Science française", Larousse, 1915, p. 7, reprodusă de Jacques Chevalier, *Pascal*, Plon-Nourrit, Paris, 1922, p. 8).

* Aici și în continuare se indică textul lui Pascal din ediția *Oeuvres de Blaise Pascal*, publiées suivant l'ordre chronologique avec documents complémentaires, introductions et notes, par Léon Brunschvicg et Pierre Boutroux, Hachette, Paris, 14 vol., 1908—1921.

d-nei Périer[5] — dezvoltarea acestui conflict s-ar fi produs sub forma unei evoluții uniliniare, prin două etape bine distincte: cea dintîi caracterizată prin rolul acordat științei și cercetării științifice, cealaltă, prin fervoare mistică, ducînd la capitularea rațiunii în fața credinței triumfătoare.

Manifestînd tendința de a aduce un corectiv opiniei simplificatoare de mai sus, comentatori de talia unui F. Strowski sau J. Chevalier, cărora nu le-a lipsit nici talentul, nici erudiția, s-au făcut apărătorii unei teze oarecum deosebite, viciată însă din rădăcină printr-o falsă perspectivă asupra raportului real dintre știință și religie. Nu se poate vorbi — ne spune în esență J. Chevalier (în *Pascal*) — despre o dezvoltare uniliniară și succesivă a conștiinței pascaliene, sub forma trecerii de la o fază inițială a științei la alta a credinței. Evoluția gîndirii lui Pascal n-a avut loc prin alternarea unor ipostaze diferite, ci prin aprofundare progresivă. De la începutul și pînă la sfîrșitul vieții sale, Pascal a fost creștin și om de știință. Pe măsura acestui progres — susține Chevalier — conștiința sa a pătruns tot mai adînc în fiecare din cele două direcții, între care nu ar exista vreo incompatibilitate esențială. „... Pe măsură ce conștiința lui se amplifică și se înalță, el cuprinde știința printr-o viziune mai directă și mai amplă, pătrunde mai adînc în viața și inima omului, se apropie tot mai mult de Dumnezeu și de Isus Cristos"[6].

În cuprinsul unei ample monografii, F. Strowski împărtășea un punct de vedere analog cu cel de mai sus, admițînd existența unei depline armonii între Pascal — omul de știință și Pascal — teologul. „Savanții — ne spune autorul francez — au păstrat fără îndoială întotdeauna față de religie o atitudine destul de liberă și nu s-au ferit să susțină teze suspecte; dar în ultimă instanță ei se considerau și erau de fapt oameni credincioși. Pascal care a trăit în mijlocul lor n-a cunoscut nici cea mai mică îndoială cu privire la fundamentele adevărului religios"[7].

Într-un studiu relativ mai recent, Gonzague Truc se declară întru totul de acord cu interpretarea dată de

[5] Gilberte Périer — sora mai mare a lui Pascal.
[6] Jacques Chevalier, *op. cit.*, p. 77.
[7] Fortunat Strowski, *Pascal et son temps*, Plon-Nourrit, Paris, 1928, 3 vol.; vol. I, p. 229.

Chevalier raportului dintre știință și religie în opera lui Pascal. Credința a mers împreună cu darurile omului de știință: „Pentru noi, această coexistență a geometrului, a fizicianului și a creștinului, nu poate decît să ne dezvăluie amploarea omului"[8].

Dar, ca și predecesorii săi, Gonzague Truc va căuta să explice coexistența acestor tendințe și preocupări contradictorii în opera lui Pascal prin insuficiența științei, de unde concluzia despre falimentul raționalismului, ca sistem critic, în fața dogmei religioase.

Nu poate fi vorba de o alegere între cele două puncte de vedere de mai sus, în jurul cărora gravitează de fapt interpretările tradiționale. Ambele sînt deopotrivă tributare unor idei preconcepute, prin prisma cărora se urmărește soluționarea „cazului" Pascal. E neîndoios că problema religioasă a constituit fermentul inițial și tema dominantă a cugetării pascaliene. Dar poate fi identificată năzuința pasionată cu idealul împlinit, căutarea fanatică a credinței cu credința însăși? Ca om de știință, Pascal a crezut cu tărie în existența obiectivă a unui univers material guvernat de legi naturale, imuabile, în eficacitatea experienței și în capacitatea nelimitată a minții umane de a progresa în cunoașterea adevărului. Vor fi oare dezmințite și anihilate convingerile și deprinderile de gîndire ale omului de știință de filosoful convertit la jansenism?

Cunoașterea vieții lui Pascal și a epocii în care a trăit va putea contribui într-o măsură esențială la luminarea operei: între biografie și operă e o fuziune intimă, indisolubilă. Filosofia lui Pascal poartă toate semnele unor evenimente de conștiință în care s-au oglindit, cu o intensitate excepțională, frămîntările și opozițiile unui secol prin excelență conflictual.

*
* *

Privit de la distanță, secolul al XVII-lea, secolul raționalismului cartezian și al clasicismului literar, ar părea marcat în același timp de o puternică afirmare a teologiei și a spiritului religios. În monumentala sa *Istorie*

[8] Gonzague Truc, *Pascal — Son temps et le nôtre*, Albin Michel, Paris, 1949, p. 149.

a Franței[9], Ernest Lavisse consideră legitimă constatarea unui fenomen de renaștere religioasă: „masele erau în general credincioase și de asemenea, și clasele de sus. Nu ar trebui să se creadă — spune Lavisse — că deismul a fost religia intelectualilor *(honnêtes gens)* și că aceștia ar fi acceptat cultul religios numai pentru binele societății umane și asigurarea liniștei publice. . ."[10].

Dar tot Lavisse ne dezvăluie și unele dedesubturi ale acestui mare „reviriment" religios. Numărul impresionant de mănăstiri care apar în această perioadă ar părea să dovedească mai puțin realitatea unui fenomen de recrudescență religioasă, cît pe acela de sărăcire a unor categorii sociale. „Nobilimea și marea burghezie se obișnuiseră a considera bunurile bisericilor și mănăstirilor ca speranța copiilor lor, salvarea a numeroase familii, providența caselor ruinate. Fără ca acest fapt să poată fi invocat împotriva forței și sincerității elanului religios, e sigur că sărăcirea anumitor clase a contribuit în acea vreme la popularea mănăstirilor. În timp ce Richelieu, adresîndu-se stărilor generale din 1614, atribuia pierderea și ruina bisericii abuzului de comende (fr. *commende* = uzufruct asupra unei mănăstiri, acordat de papă — *n.n.*), nobilimea regreta timpurile în care toate beneficiile eclezіastice mergeau la urmașii ei, și în care, după cum se spunea într-o scriere din acele vremuri, reprezentanții marilor familii și rude ale oamenilor bisericii obțineau mari foloase, fiind ajutați și înlesniți atît în cheltuielile pentru băieți, cît și cu prilejul căsătoriei fetelor"[11].

Realități de genul celor de mai sus nu pot decît să arunce o lumină edificatoare asupra stării de spirit caracteristică multora dintre acei care se înrolaseră în marea armată a catolicismului, slujind deopotrivă interesele papei ca și pe acelea ale absolutismului feudal.

Exprimînd tendințele de autonomie ale clerului francez, revendicările galicane au marcat la rîndul lor un alt aspect al eșecului suferit de biserica romană în încercarea de a supune întreaga lume unei autorități unice. Pînă la revoluția din 1789, galicanismul va constitui doc-

[9] Ernest Lavisse, *Histoire de France depuis les origines jusqu'à la révolution*, 9 vol., Hachette, Paris, 1911.
[10] Ernest Lavisse, *op. cit.*, t. VI—VII, p. 204.
[11] *Ibidem*, p. 376.

trina oficială a regilor și parlamentelor din Franța, doctrină dezaprobată de papă și de iezuiți[12].

Acestui uriaș efort centralizator al catolicismului roman i s-a opus, prin reacție, întreaga mișcare a Reformei, constituind totodată „cauza ocazională" a intrării jansenismului în arena istoriei.

*
* *

Se afirmă pe deasupra tuturor opozițiilor intelectuale care au marcat conștiința acestui secol, antiteza dintre rațiune și credință, dintre autonomie și servitute, dintre o tendință care caută fundamentarea adevărului și moralei pe sentimentul demnității și capacității gîndirii umane și alta care fundamentează normele adevărului și ale binelui pe autoritatea unui principiu transcendent, supranatural. Continuînd tradițiile intelectuale ale Renașterii, secolul al XVII-lea a fost o epocă de mare avînt al filosofiei materialiste și liberei cugetări. Ca în toate vremurile, materialismul s-a impus ca un corolar firesc al progresului științific, al numeroaselor descoperiri și realizări obținute în diferitele ramuri ale științelor naturii. Se manifestă tot mai viu acum, în strînsă legătură cu dezvoltarea impetuoasă a forțelor de producție într-o perioadă de ascensiune a burgheziei, neîncrederea față de plăsmuirile speculative ale filosofiei tradiționale patronate de biserică, și, corelativ, preocuparea de a fundamenta cercetarea naturii pe folosirea strictă, cît mai riguroasă, a procedeelor experimentale și matematice. Spiritul scolastic și dogmatismul teologic au primit însă prin aceasta o grea lovitură. Un anumit scepticism, de orientare antireligioasă, subliniază elanul convingerilor științifice, ca un reflex inevitabil al prestigiului de care se bucură rațiunea umană și studiul direct, nefalsificat, al faptelor de experiență. Corespunzînd intereselor și năzuințelor ideologice ale tinerei clase burgheze, noua orientare culturală caracteristică spiritului modern gravitează în jurul a două preocupări esențiale:

a) Cercetarea științifică a naturii, de care depinde înflorirea tehnicii și a economiei burgheze în ascensiune;

[12] Ch. Seignobos, *Histoire sincère de la nation française*, Ed. Rieder, Paris, 1937.

b) Lupta împotriva instituţiilor şi ideologiei feudalismului, care se opuneau ascensiunii noii clase.

În Franţa, ca şi în alte ţări dominate de catolicism, afirmarea noilor tendinţe nu s-a putut produce — după cum s-a arătat deja — fără a întîmpina opoziţia apărătorilor vechiului regim. Presiunea exercitată de biserică, de Facultatea de teologie din Paris, persecuţiile şi prejudecăţile, erau tot atîtea piedici care făceau dificilă lupta împotriva tomismului şi aristotelismului scolastic. Controlul şi presiunea din partea bisericii se intensifică, îndeosebi pe măsură ce cugetarea timpului tinde a se înălţa de la stadiul cercetării unor fenomene particulare la vaste generalizări teoretice, în care e angajată, direct sau indirect, concepţia despre lume. În ciuda acestor dificultăţi, ştiinţa evului mediu e depăşită. Ca rezultat al descoperirilor astronomice şi, în primul rînd, ca urmare a revoluţiei copernicane, un nou tablou asupra lumii s-a impus în chip irezistibil, luînd locul cosmologiei medievale. Ştiinţa şi teologia nu mai pot fi conciliate nici măcar în aparenţă, ca în evul mediu, cînd geocentrismul ptolemeic servea ca introducere teocentrismului profesat de teologi. Suprimînd graniţele în care fusese încercuit de Ptolemeu, universul apare ca nelimitat; şi odată cu perspectiva infinităţii, bolta cerească e deposedată de acel reflex divin cu care o împodobise încă din antichitate fizica aristotelică. Noul spectacol al lumii îi va declanşa lui Pascal o reacţie dureroasă: „Tăcerea eternă a acestor spaţii infinite mă înspăimîntă".

Ateismul şi indiferentismul luau proporţii prin răspîndirea cartezianismului, a moralei libertine şi progresului ştiinţific, datorită apoi luptelor confesionale dintre biserici ca şi ţinutei morale a multora dintre ecleziaşti, care nu era de natură să încurajeze la credinţă. Ca în toate vremurile, exista o categorie de oameni pentru care legăturile cu religia se reduceau la practica pur formală a ritualului impus de biserică; apoi tagma libertinilor, liber-cugetători care afişau o atitudine de nepăsare sau dispreţ faţă de chestiunile religioase, preferînd să se conformeze în conduita lor maximei *„carpe diem"*. S-ar putea adăuga şi categoria acelor necredincioşi, care, sub haina ecleziastică şi sub aparenţa devoţiunii, ascundeau de fapt un suflet lipsit de orice vibraţie mistică. Printr-un fenomen paradoxal, se pare că disciplina teologică a putut

duce, în frecvente cazuri, la rezultate cu totul opuse scopului urmărit. Anatole France surprindea cu fină ironie paradoxul: „Puterea disciplinei teologice e atît de mare — spune un personaj din *Ulmul din parc* — încît numai ea e în măsură să formeze pe marii necredincioşi; necredinciosul care n-a trecut prin mîinile noastre nu are puterea, nici armele cu care să facă rău. Între zidurile noastre, numai, se dobîndesc toate învăţăturile, pînă şi aceea a hulei".

Evident, asemenea situaţii nu sînt lesne de verificat, nici susceptibile de o determinare riguroasă. Dar în ce priveşte cazurile mai notorii, ale ateilor recunoscuţi ca atare, mărturia unui om al bisericii, oricît de arbitrară, e cu atît mai semnificativă: Învăţatul abate Mersenne — ne relatează Brunetière în studiul *Jansénistes et cartésiens*[13] — evalua numărul ateilor din Paris la nu mai puţin de 50.000. Martor excepţional al epocii, Pascal va nota la rîndul său în *Cugetări*: „Adevăraţii creştini sînt puţini; vorbesc de credinţa adevărată. Sînt mulţi care cred, dar din superstiţie; alţii, mulţi, care nu cred, din libertinaj. Sînt puţini între aceste două categorii" (fr. 256).

Discreditarea credinţelor religioase devenise tot mai vizibilă. Din toate direcţiile ele erau atacate, sub impulsul noilor nevoi intelectuale ale unei burghezii în ascensiune, de gînditori din Franţa, din Anglia, din Olanda, direct sau indirect, prin ascuţirea continuă a spiritului critic, prin detaşarea tot mai accentuată de tezele dogmatice ale teologiei, în strînsă legătură cu afirmarea puternică a cerinţei de a cunoaşte cît mai exact forţele naturii, pentru a le pune în slujba nevoilor practice ale omului.

În această atmosferă culturală s-a format şi s-a afirmat opera lui Pascal, reflectînd, cu un relief şi o vivacitate unică, dramatica încleştare dintre forţele spirituale ale epocii. Ea reprezintă tocmai produsul şi expresia raportului de forţă dintre două tendinţe contradictorii: una care se îndreaptă spre trecut — în căutarea credinţei şi purităţii originare a creştinismului evanghelic; cealaltă

---

[13] F. Brunetière, *Histoire de la littérature française classique*, Delagrave, Paris, t. II, p. 278.

alimentată de o mare pasiune științifică și de o rațiune lucidă, care va recunoaște în fond absurditățile credinței și ale ordinii sociale existente.

*
* *

Născut la Clermont-Ferrand, vechea capitală a provinciei Auvergne, la 19 iunie 1623, Pascal aparținea unei familii reprezentativă ca rang social pentru ceea ce s-a numit „aristocrația clasei de mijloc". Tatăl său, Etienne Pascal, „Président à la Cour des Aides" (curte superioară de judecată asupra unei categorii speciale de impozite) din Clermont, era un om de frumoasă cultură, bucurîndu-se de o reputație deosebită în lumea științifică a vremii. La moartea mamei vor rămîne în grija sa exclusivă trei copii: Gilberte (n. 1620), viitoarea „d-nă Périer"; Blaise, cu trei ani mai tînăr, și Jacqueline — „steaua familiei" (n. 1625). Tristul eveniment, cît și o riguroasă concepție asupra îndatoririlor de părinte vor fi cîntărit mult asupra deciziei impresionante a lui Et. Pascal de a-și vinde slujba și de a se stabili la Paris pentru a se consacra cu totul educației celor trei copii. Sceptic cu privire la posibilitățile învățămîntului oficial, va proceda după principiile unei pedagogii *sui-generis*, nu lipsită totuși de unele intuiții juste. Principala lui maximă în materie de educație — ne informează Gilberte Périer — era de a nu supune copilul unor eforturi care să-i depășească puterile naturale. Studiul limbii latine fusese programat pentru vîrsta de 12 ani, dar în ce privește contactul cu matematicile, acesta urma să-i fie îngăduit lui Blaise numai la o vîrstă mai matură. Spre uimirea tatălui său însă, lucrurile au evoluat într-un chip cu totul neprevăzut. Zadarnic scrierile de matematici fuseseră ținute sub cheie și Et. Pascal evitase orice discuție care ar fi putut îndrepta interesul micului Blaise în această direcție. Vocația matematică a lui Pascal s-a afirmat cu o precocitate uimitoare, în ciuda și, poate, într-o măsură datorită tocmai acestor interdicții. „Fratele meu, — scrie Gilberte Périer — văzînd rezistența lui, îl întrebă într-o zi ce este această știință (geometria — *n.n.*) și cu ce se ocupă ea. Tatăl meu îi răspunse sumar că este mijlocul de a face figuri exacte și de a găsi proporțiile pe care aceste figuri le au între ele, oprindu-l în același timp de a mai vorbi despre ea și de a se mai

gîndi vreodată la ea . . . "[14]. Dar Blaise nu va înceta să gîndească; prin aptitudinile sale, prin însăși atmosfera vremii pe care geniul său precoce a intuit-o de timpuriu, era un geometru. În orele libere desenează cu cărbune diferite figuri geometrice, cercetează relațiile dintre ele, formulează o serie de definiții și axiome, procedînd apoi pe baza acestora la demonstrarea unor teoreme. Progresele sînt atît de mari, încît — după relatarea d-nei Périer — ar fi ajuns la demonstrarea celei de-a 23-a propoziții euclidiene. Concentrat asupra acestor operații, Blaise n-a observat prezența tatălui său, care-l contempla consternat și plin de admirație. Ca un om transportat aleargă la matematicianul Le Pailleur pentru a-i comunica evenimentul. Plînge de bucurie, dăruindu-i lui Blaise *Elementele* lui Euclide pentru a le citi în timpul liber. . .

Așa ne povestește d-na Périer. Dar fără a intenționa cîtuși de puțin de a-i pune la îndoială buna-credință, sau de a știrbi din gloria tînărului Pascal, să mărturisim că faptul relatat nu ni se pare verosimil. Dealtfel nu numai în acest punct, dar și în altele mai esențiale, mărturiile d-nei Périer vor trebui considerate *cum grano salis*. Geometria euclidiană n-a fost opera unei imaginații speculative, pur deductive, ci a unei îndelungate elaborări metodologice sprijinite pe interpretarea unor vaste observații. Mai plauzibilă ni se pare, pentru acest motiv, versiunea[15] lui Tallemant des Réaux: Blaise ar fi cunoscut *Elementele* lui Euclide, publicate pe atunci în limba latină, le-ar fi

---

[14] Blaise Pascal, *Vie*, par Mme Périer, în ed. Brunschvicg, t. I, p. 53. Biografia scrisă de Gilberte Périer pentru prima ediție a *Cugetărilor* a fost imprimată la Amsterdam în 1684, însoțind apoi toate edițiile următoare.

[15] Iată acel episod în relatarea lui Tallemant des Réaux — memorialist francez (1619—1692): „Președintele Pascal avea un fiu care a dovedit încă din copilărie înclinația pe care o avea pentru matematici. Tatăl său îi interzisese să se ocupe cu acestea, înainte de a fi învățat bine latina și greaca. Acest copil de 12 sau 13 ani îl citi pe Euclide în ascuns, făcînd deja demonstrații; tatăl său descoperi cîteva; îl chemă și îl întrebă: Ce-i asta?; transpirînd, copilul îi răspunse: Nu m-am ocupat de ele decît în timpul liber. — Și înțelegi tu bine aceste propoziții?. — Da, tată. — Și unde le-ai găsit? — În Euclide, din care am citit primele șase cărți (de obicei nu se citeau decît acestea la început). — Și cînd le-ai citit? — Prima într-o după masă și celelalte într-un timp relativ mai scurt". (Tallemant des Réaux, *Historiettes*, pp. 188—189 — *Le président Pascal et son fils*, citat de Brunschvicg, în *Ouevres de Blaise Pascal*, t. I, p. 55).

citit pe ascuns, refăcînd apoi demonstrațiile din memorie. În orice caz, de aci înainte pasiunea pentru geometrie se va putea manifesta nestingherit și lucrările sale strălucite îi vor atrage reputația de savant încă de la vîrsta adolescenței. Bine cumpănitul program de educație a lui Et. Pascal a fost — din fericire — depășit de evoluția neașteptată a fiului. A contribuit totuși în bună măsură la orientarea acestei evoluții, dezvoltîndu-i de timpuriu lui Blaise Pascal simțul critic și gîndirea personală, modelîndu-i spiritul în direcția unei înțelegeri cauzale și experimentale a lucrurilor. Trebuința de a căuta pretutindeni adevărul, de a-i delimita cu precizie granițele și căile de acces, pentru a nu accepta ca valabil decît ceea ce se înfățișează cu atributele unei depline evidențe, va marca în chip definitiv gîndirea lui Pascal, acea dispoziție intelectuală care se va traduce prin refuzul prejudecăților tradiționale, ca și în nevoia de a cerceta rațiunea explicativă a lucrurilor (*„la raison des effets"*). Ea se va manifesta foarte curînd prin o serie de investigații în domeniul fenomenelor fizice, Pascal dovedind de timpuriu aptitudini excepționale în direcția cercetării experimentale, ca și în matematici. La vîrsta de 11 ani compusese deja un mic *Tratat asupra sunetelor*, foarte bine gîndit, după aprecierea lui Tallemant des Réaux.

Geniul matematic al lui Pascal se va afirma ulterior cu o lucrare originală, compusă la 16 ani și intitulată *Essai pour les coniques*. După Gilberte Périer, lucrarea ar fi făcut o atît de puternică impresie, încît cineva ar fi spus că de la Arhimede nu s-a văzut ceva asemănător. Descartes nu s-a arătat prea entuziast, declarînd că „s-ar putea spune alte lucruri privind conicele, decît se ostenește să lămurească un copil de 16 ani". Leibniz, dimpotrivă, va mărturisi o admirație fără rezerve. S-ar putea însă ca ambele reacții să fi fost, mai mult sau mai puțin, îndreptățite: Descartes nu cunoscuse decît o schiță fragmentară din tratatul asupra conicelor, despre al cărui conținut Leibniz a căpătat prin intermediul lui Florin Périer — cumnatul lui Pascal — o informație mult mai precisă.

Pasiunea științifică și valoroasele descoperiri care i-au adus de timpuriu reputația de savant ar fi putut orienta viața lui Pascal pe o cale diferită de aceea pe care o cunoaștem, dacă o împrejurare survenită în anul 1646 nu

i-ar fi abătut atenția și spre un alt gen de preocupări. În urma unui accident, Etienne Pascal fusese luat sub îngrijirea a doi iscusiți chirurgi, Deslandes și la Bouteillerie, gentilomi jansenișți, prin intermediul cărora Pascal ia cunoștință de scrierea *Augustinus* a lui Jansenius, de *Scrisorile creștine* ale lui Saint-Cyran, *Tratatul* obișnuitei împărtășanii a lui Arnauld ș.a. În atmosfera creată de predicile celor doi gentilomi și sub influența acestor lecturi, întreaga familie se convertește la jansenism. Biografii și comentatorii lui Pascal atribuie de obicei o importanță decisivă acestui eveniment, vorbind despre „prima conversiune", din anul 1646. Se pare totuși că efectele acestei „conversiuni" n-au atins acele zone de adîncime ale personalității care depășesc sfera unei adeziuni formale, ținînd mai mult de inteligență decît de sentiment și vocație. În sensul strict al cuvîntului, conversiunea presupune un fenomen de mutație interioară, de radicală primenire sufletească, saltul aparent brusc și spontan pe un alt plan de existență spirituală.

Așa-numita criză religioasă din 1646, despre care d-na Périer ne informează pe un ton de pioasă exaltare, n-a avut însă ca rezultat acea profundă și totală reînnoire sufletească, în care teologii cred a recunoaște intervenția harului divin. Viața sufletească și intelectuală a lui Pascal nu s-a resimțit încă în profunzimile ei intime; „mașina" era insuficient pregătită. Fără a nu fi lăsat însă anumite urme care vor preciza tot mai mult întinderea frămîntării religioase, această „conversiune" nu i-a alterat cîtuși de puțin pasiunea științifică, deprinderile de gîndire și concepția asupra lumii. Anul 1646 a marcat, dimpotrivă, momentul marilor descoperiri în domeniul fizicii. Pascal întreprinde primele experiențe asupra vidului care vor decide asupra vocației de fizician, nu mai puțin impresionantă decît aceea de geometru.

Problema vidului era în centrul unei aprige controverse, deosebit de semnificative pentru orientarea intelectuală a acelei epoci, interesînd deopotrivă domeniul fizicii ca și acela al metafizicii. Reprezentînd una din dogmele specifice ideologiei scolastice, imposibilitatea vidului fusese apărată de peripateticieni, ulterior de teologi și chiar — cu unele nuanțe specifice — de cartezieni, solidarizați cu adversarii lor în credința eronată despre „oroarea de vid" a naturii.

Însuși Galileo Galilei susținuse că suspensia coloanei de mercur în tubul de sticlă ar fi fost datorită „ororii, limitată, însă, a naturii" de vid. Între teoriile filosofice ale vremii, singur materialismul lui Gassendi, adversar al dogmatismului scolastic și al raționalismului cartezian, formula o noțiune pozitivă asupra vidului, considerat, după modelul anticilor, ca un principiu sau cadru obiectiv, indispensabil mișcării atomilor. Dar vidul atomiștilor nu reprezintă, la rîndul lui, decît o creație ipotetică, speculativă, și nu o certitudine întemeiată pe experiment.

Spirit științific de o rară circumspecție în cercetarea și interpretarea faptelor, Pascal nu se va pronunța asupra rezultatelor obținute, înainte de a fi utilizat toate resursele metodei experimentale. Punctul de plecare al acestor cercetări rezidă într-o viguroasă reacție împotriva pseudoștiinței scolastice și metodelor tradiționale de gîndire și cercetare, în hotărîrea de a elimina din domeniul cugetării privilegiile autorității, prejudecățile și dogmatismul sterilizant al învățămîntului oficial, de a institui o nouă putere spirituală, singura autoritate legitimă, aceea a rațiunii sprijinită pe experiență. Adept în această privință al „filosofiei experienței" profesată în secolul al XVII-lea cu autoritate de Gassendi, Pascal a împletit astfel cultul evidenței raționale cu acela al evidenței faptice, experimentale, ceea ce înseamnă în fond depășirea raționalismului cartezian printr-un mai mare rol acordat observației și experimentului în cercetarea naturii. Cercetările și rezultatele obținute în problema vidului n-au epuizat toate problemele fizicii; dar au indicat fără echivoc liniile directoare ale concepției sale despre natură și metodologia cercetării științifice.

Într-o epocă în care biserica și feudalitatea erau încă puternice, atitudinea adoptată de Pascal în această împrejurare constituia fără îndoială un act de mare cutezanță intelectuală; căci de fapt controversa în jurul problemei vidului nu privea numai înțelesul unui fenomen particular, ci angaja implicit în discuție însăși valoarea a două concepții filosofice, a două puncte de vedere diametral opuse în interpretarea lumii: punctul de vedere al științei și acela al religiei. Rezultatele obținute de Pascal în problema vidului au dat, fără îndoială, o grea lovitură acesteia din urmă. Reieșea în chip neîndoielnic absurditatea mitului scolastic despre „oroarea de vid", a concepției despre o natură însuflețită, capabilă de sentimente, de manifestări afective, în desfășurarea propriilor ei fenomene.

Prin atitudinea circumspectă, prin natura și varietatea procedeelor folosite, minuțiozitatea scrupuloasă a observației ca și prin concepția asupra naturii implicată în aceste cercetări Pascal a dovedit toate trăsăturile unui spirit modern. Experiențele au demonstrat în chip manifest că în natură nu poate avea loc fenomenul „ororii de vid", că în fond fenomenele atribuite de scolastică unui impuls subiectiv se datorează unor cauze naturale, greutatea și presiunea aerului. „Ce poate fi mai absurd — va spune mai tîrziu în *Cugetări* — decît a susține că niște corpuri neînsuflețite pot avea pasiuni, temeri, orori? Că niște corpuri insensibile, fără viață și chiar incapabile de viață, ar avea pasiuni, care presupun un suflet cel puțin senzitiv pentru a le resimți? Mai mult, că obiectul acestei orori ar putea fi vidul? . . . Ce poate fi mai josnic și mai ridicol?..." (fr. 75).

Respingînd apriorismul unei filosofii dogmatice, Pascal a putut limpezi și coordona, prin aceste rezultate, o serie de realizări izolate, datorite lui Galilei, Torricelli, Descartes ș.a., stabilind totodată principiul unor aplicații fecunde, teoretice și practice, ca presa hidraulică, barometrul ș.a. Observațiile științifice se împletesc la fiecare pas cu considerații gnoseologice — reflecțiile asupra cauzelor care au împiedicat și a acelora care condiționează progresul cunoașterii, antrenează un răspuns analog aceluia dat de Bacon: factorii principali ai stagnării în materie de cunoaștere rezidă în acțiunea unor prejudecăți, majoritatea rezultînd din admirația și respectul orb față de știința anticilor. „Atunci cînd este vorba de domeniile în care nu căutăm decît ce au scris autorii, cum este istoria sau geografia, jurisprudența, cum sînt limbile și mai ales teologia, sau de cele care au drept principiu fapte simple sau instituții, fie divine, fie umane, din epoca respectivă, trebuie neapărat să recurgem la cărțile lor, deoarece tot ce se poate ști despre acele domenii se află în ele". Nu la fel stau lucrurile cu „problemele ce cad sub simțuri sau care țin de judecata noastră. Autoritatea aici este inutilă; numai rațiunea poate încerca cunoașterea lor . . . geometria, aritmetica, muzica, fizica, medicina, arhitectura și toate științele supuse experienței și raționamentului trebuie să fie dezvoltate ca să se perfecționeze. Cei vechi le-au găsit

doar schițate de înaintașii lor; noi le vom lăsa celor ce vor veni după noi mai desăvîrșite decît le-am primit... Așa că tot șirul de oameni, în cursul atîtor secole, trebuie să fie considerat ca un același om care subzistă mereu și care învață încontinuu". (Din *Fragmentul unui tratat asupra vidului — Despre autoritate în materie de filosofie).*

Nici un alt gînditor din acea epocă, Descartes însuși, nu a manifestat o înțelegere mai justă asupra naturii științei și metodei științifice ca Pascal. Este un cartezian totuși, în ciuda deosebirilor de vederi și atacurilor pe care le va adresa în momentele de fervoare mistică lui Descartes și cartezianismului, pentru că realizările științei din acea vreme, propriile sale convingeri și descoperiri l-au făcut să prețuiască mai presus de orice superioritatea unei interpretări raționale a lumii.

*
* *

Pasiunea științifică, frămîntările epocii, împrejurările vieții de familie, debilitatea constituției sale fizice și nervoase, totul contribuie parcă în a conferi vieții lui Pascal privilegiul unei experiențe unice din ale cărei reacțiuni se alimentează însăși substanța operei. Cu sănătatea șubrezită de excesele muncii intelectuale, se conformează sfatului dat de medici — poate și unei dorințe proprii — de a încerca remediul în „divertismentele" vieții de societate. Începe astfel o nouă perioadă, pe care biografii o numesc de obicei „mondenă", exagerîndu-i totuși proporțiile și însemnătatea. Despre „mondenitatea" lui Pascal nu cunoaștem prea multe lucruri, nici din biografia — care nu e decît un panegiric — scrisă de Gilberte Périer, nici din scrisorile Jacquelinei — devenită între timp Sora Eufemia — al cărei jansenism intransigent o făcea să judece cu prea mare severitate „dezordinile" fratelui său. În orice caz, fără a practica „libertinajul" în înțelesul strict, impus de moda vremii și fără a-și fi întrerupt cu totul ocupațiile științifice, Pascal se comportă ca un „om de lume" pentru care sentimentul religios nu constituie o frînă în gustarea plăcerilor obișnuite ale vieții. Mica avere de care dispune după moartea tatălui său (1651) a constituit premisa materială a acestei vieți independente, marcată printr-o scădere sensibilă a interesului pentru religie. Cărțile sale de căpetenie nu mai sînt acum scrierile lui Jansenius și Saint-

Cyran, ci *Manualul* lui Epictet în traducerea lui Du Vair, precum și *Eseurile* lui Montaigne, al cărui bust îi decorează un colț al camerei.

Lumea pe care o frecventează în scurta perioadă a „mondenității" (oct. 1652 — dec. 1653) o formează mai cu seamă un cerc de tineri libertini în frunte cu Méré, ducele de Roannez, Des Barreaux, Miton ș.a. Oglindind într-o manieră specifică secolului al XVII-lea veleitățile de emancipare intelectuală ale burgheziei, libertinul este un revoltat sau semirevoltat, un liber-cugetător, care disprețuiește opiniile comune și normele convenționale, reclamînd deplina libertate de a crede și de a se comporta așa cum socoate de cuviință. Dacă asemenea manifestări sînt inspirate uneori din filosofia unui epicureism vulgar, ca la Des Barreaux, ele se confundă adesea cu un pronunțat interes pentru știință, pentru științele matematice și studiul naturii omenești îndeosebi, cu un veritabil cult al eleganței rafinate în stil și îmbrăcăminte și cu practica unei totale dezinvolturi în materie religioasă. Autoritățile filosofice preferate sînt tot atîția gînditori iluștri, ca Pomponazzi, Machiavelli, L. Vanini, Rabelais, Montaigne, Charron în ale cărui *Trois livres de la Sagesse* (Trei cărți despre înțelepciune), teologul Garasse identificase un primejdios „breviar" al necredinței, Descartes, Gassendi ș.a.... Fără îndoială, prin reacția împotriva superstiției religioase și dogmatismului scolastic, mișcarea libertină a jucat un rol pozitiv în alimentarea acelui val de ateism pe care biserica îl privea cu atîta îngrijorare. Pascal nu face parte din „tagma" libertinilor; dar se bucură de prietenia unora dintre cei mai notorii, îi cunoaște îndeaproape, îmbogățindu-și observațiile asupra naturii omenești și suferă într-o măsură, păstrîndu-și însă originalitatea spiritului său independent, influența acestui curent ideologic cu rădăcini mai îndepărtate în filosofia Renașterii. Roannez, guvernator al ținutului Poitou, și cavalerul de Méré, care trecea drept arbitru al eleganței și bunului gust, îl introduc în societatea „înaltă", inițiindu-l în arta „divertismentelor" rafinate. Pascal își însușește cu ușurință normele acestui monden *„savoir-vivre"*, descoperind treptat, pe măsură ce pătrunde în secretele noii vieți, un nou izvor de satisfacții cu totul diferite de acelea pe care le pot da știin-

ţele abstracte[16]. Scrie versuri pe care le adresează unei „*Sapho*" de provincie, şi, probabil sub imperiul unei pasiuni al cărei obiect era domnişoara de Roannez, compune un *Discurs asupra pasiunii iubirii (Discours sur les passions de l'amour)* care, dincolo de observaţiile generale, lasă să se întrevadă neîndoios accentele unei confesiuni intime.

Poate fi remarcată o anumită analogie cu *Traité des passions de l'âme* al lui Descartes. La acesta însă, analiza stăruie mai mult asupra mecanismelor fiziologice ale pasiunilor, ajungînd în această direcţie de preocupări la noţiunea de reflex; Pascal pătrunde în intimitatea vieţii sufleteşti, dezvăluind, în pagini impregnate de o discretă melancolie, influenţa tulburătoare şi elanurile sublime ale iubirii.

Experienţa a fost fructuoasă. Pascal presimte acum forţa sentimentului, acea „logică a inimii", ale cărei raţiuni — ne vor spune *Cugetările* — rămîn ignorate de raţiune. Méré se laudă atunci cînd pretinde că lui Pascal,

[16] Influenţa din partea acestui mediu libertin e complexă, dar prin acţiunea transfiguratoare a geniului, efectele se amplifică, se înlănţuie şi se transformă în aplicaţii neaşteptate. În compania lui Miton şi Des Barreaux, Pascal cunoaşte pasiunea jocurilor de hazard. Un nou teren de meditaţii i se oferă astfel, stimulat şi de Méré, care îi sugerează problema repartiţiei mizelor în caz de întrerupere a jocului. Dealtfel, studiul jocurilor de hazard, în strînsă legătură cu calculul probabilităţilor, preocupa spre mijlocul secolului al XVII-lea şi pe alţi oameni de ştiinţă, ca Huyghens, Fermat, Carcavi ş.a.

Experienţa acumulată în această perioadă, relativ scurtă, va lăsa urme durabile, favorizînd o imagine asupra lumii mult diferită de aceea a teologiei. „Lumea nu va fi pentru autorul *Cugetărilor* aşa cum o înfăţişează tabloul convenţional al predicatorilor: un loc de corupţie şi pierzanie, teatru al ticăloşilor; e o adunare de oameni distinşi, la care sentimentele naturale sînt înnobilate prin educaţie, care oglindesc în conversaţia lor nuanţele cele mai subtile ale sufletului, care-şi află cea mai mare plăcere în a atrage şi a stăpîni inimile, transpunîndu-se, după cum spunea Méré şi cum spune şi Pascal, în locul acelora cărora vor să le fie pe plac. Şi acest lucru desigur Pascal nu-l va uita, nici scriind *Despre arta de a convinge*, nici redactînd anume la adresa libertinilor fragmente de apologie a religiei, ca argumentul pariului; scrisoarea pe care o adresează lui Fermat, la 10 august 1660, arată chiar că în practica relaţiilor sociale nu şi-a renegat idealul onestităţii în sensul profesat de Méré" (Brunschvicg, *Introduction* la *Discours sur les passions de l'amour*, în *Oeuvres de Blaise Pascal*, t. III, pp. 111—112).

„mare matematician, care nu mai cunoaşte altceva . . . ", i-ar fi revelat acele lucruri care ţin de sentiment şi spiritul de fineţe[17]. Totuşi în această perioadă, Méré pare a fi exercitat principala influenţă asupra lui Pascal. E înzestrat cu toate calităţile „omului de lume", pasionat călător, *causeur* captivant, nu lipsit de pedanterie, deşi afectează modestia, dar în acelaşi timp un spirit meditativ şi independent în convingeri, preţuind ştiinţa şi filosofia antichităţii. Idealul cultivat de *Méré* este acel *honnête homme* definit ca o chintesenţă a tuturor virtuţilor care ţin de raţiune ca şi de inimă, universalitate a spiritului, discernămînt subtil, bunătate, rectitudine în gîndire, sinceritate şi, mai presus de toate, moderaţie: „Justeţea sentimentului constă în aflarea unei linii de mijloc între ceea ce este prea puţin şi prea mult, fapt care nu e de o mai mică însemnătate decît tot ceea ce s-ar putea găsi mai bun pentru a fi pe placul altora"[18]. Mai în vîrstă cu 13 ani decît Pascal, îşi îngăduie să-i dea unele sfaturi, schiţînd distincţia dintre „spiritul de geometrie" şi „spiritul de fineţe" care va căpăta în expresia pascaliană un relief unic. „Vă amintiţi — spune Méré — de a-mi fi mărturisit cîndva că nu mai sînteţi atît de convins de excelenţa matematicilor? . . . V-a rămas încă deprinderea pe care aţi contractat-o în această ştiinţă de a nu judeca despre orice ar fi, decît pe calea unor demonstraţii, care cel mai adesea sînt false. Aceste lungi raţionamente vă împiedică să ajungeţi la cunoştinţe mai înalte, care nu înşală niciodată. Vă avertizez, de asemenea, că în felul acesta vă lipsiţi de un mare avantaj . . . "[19]

Spre sfîrşitul perioadei de „mondenitate" se va produce însă un reviriment al interesului pentru matematici. Multă vreme, geometrul părea a fi cedat fizicianului, apoi omului „de lume", dar după această întrerupere pasiunea pentru matematică se reafirmă cu ardoare sporită. Sub im-

[17] Observaţiile şi reflecţiile lui Méré pot fi găsite în „Revue d'histoire littéraire de la France", 1913—1922, precum şi în G. Lanson, *Choix de Lettres du XVII-e siècle*, Hachette, Paris, 1906.

[18] Noţiunea de echilibru a jucat un rol important în convingerile omului de ştiinţă ca şi ale filosofului Pascal. Experienţele de fizică l-au dus la constatarea „echilibrului lichidelor".

Umanistul Pascal va indica la rîndul lui adevărul, într-un punct intermediar, de echilibru, între extreme.

[19] Scrisoarea lui Méré către Pascal e reprodusă de Brunschvicg, în *Oeuvres de Blaise Pascal*, t. IX, pp. 215—223.

periul acestei pasiuni, comunică Academiei pariziene (cercul oamenilor de știință care se adunau la Mersenne) intenția de a publica un mare tratat, care urma să se intituleze: *Geometria hazardului*. Din nefericire, proiectul n-a fost adus la îndeplinire în proporțiile anunțate. Pascal scrie totuși o serie de lucrări relative la triunghiul aritmetic (*Traité du triangle arithmétique* care va fi publicat în 1665).

Întărind ideea de ordine și infinitate a naturii, promovată de noua știință, descoperirile matematicianului ca și convingerile fizicianului nu vor rămîne fără ecou asupra meditațiilor filosofului moralist din *Cugetări:* „... Reculegîndu-se, omul să vadă ce este el prin comparație cu întreaga existență. Să se considere ca rătăcit în acest canton îndepărtat al naturii. Și din felul cum i se va părea această închisoare, în care este ținut, și care-i lumea văzută, să învețe a judeca pămîntul, împărățiile, orașele și pe sine, la justa valoare. Ce înseamnă un om în infinit?... Căci, la urma urmei, ce este omul în natură? Nimic în raport cu infinitul, tot prin comparație cu neantul, un lucru de mijloc între nimic și tot. El este infinit de îndepărtat de ambele extreme; finalitatea lucrurilor și principiile lor sînt pentru om învăluite într-un secret de nepătruns; iar ființa lui nu stă mai aproape de nimicnicia din care este scoasă decît de infinitul în care-i înghițită ..."

Răsturnînd vechea imagine asupra lumii, acel antropomorfism învederat care încerca să cuprindă universul pornind de la sugestiile imaginației vizuale, noua perspectivă promovată de Renaștere și gîndirea modernă va deveni în conștiința pascaliană o sursă de neliniște metafizică. Tema infinității naturii capătă o rezonanță care depășește înțelesul unei simple reacții intelectuale. Ca și viața „mondenă" a lui Pascal, ea constituie punctul de sprijin al unei experiențe, expresia unei trăiri intense, care-i angajează întreaga ființă spirituală. Pascal nu e un filosof „de sistemă", după cum nu e nici savant „de cabinet". Preocupările și certitudinile omului de știință nu reprezintă pure exerciții teoretice sau prilejuri de odihnă pentru intelect, ci fermentul unei adînci frămîntări, rațiunea determinantă a incertitudinii de care va fi torturată conștiința filosofului. Răstălmăcite prin acțiunea unei sensibilități exasperate de suferință, constatările omului de știință vor

fi contribuit astfel, într-o considerabilă măsură, la agravarea acelei dispoziții morale de pesimism și dorință de izolare cu care se va încheia experiența vieții „mondene".

*
* *

Încă pe la sfîrșitul anului 1653, în mijlocul „divertismentelor" mondene Pascal resimte un puternic sentiment de vid interior. Conștiința tot mai intensă a „vanității" tuturor acelor satisfacții pe care le căutase pînă atunci îl împinge la detașarea de lume, pregătind terenul celei de a doua „conversiuni" la jansenism. Experiența „mondenă" nu a fost însă lipsită de o anumită utilitate: contactul cu atîtea figuri reprezentative ale vremii, cunoașterea atîtor caractere și moravuri, ca și lecturile din Epictet și Montaigne au contribuit substanțial la adîncirea interesului pentru ființa umană, ale cărei contradicții vor deveni un subiect de atracție și tragică perplexitate.

Însemnătatea acestei perioade din viața lui Pascal se impune cu atît mai mult, dacă vom ține seama că la originea filosofiei și apologeticii pascaliene stă problematica condiției umane. Dar pe cît de pasionat fusese atașamentul la această viață, cu atît mai amară fusese decepția. Zbuciumul sufletesc, dezgustul de lume și de plăcerile frivole îi îndreaptă gîndul spre căutarea unui remediu, dar neputința de a-l găsi îi sporește neliniștea. Căutările vor culmina cu o criză scurtă și violentă, manifestată ca un transport extatic, în noaptea de 23 noiembrie 1654[20]. Se

[20] „La cîteva zile după moartea lui Pascal — spune părintele Guerrier — un servitor al casei observă din întîmplare că în dublura vestei ilustrului defunct, într-un anumit loc, căptușeala părea mai umflată; și descosînd acel loc pentru a vedea ce conține, a descoperit un mic pergament îndoit și scris de mîna lui Pascal, iar în acest pergament o hîrtie scrisă de aceeași mînă, fiecare din acestea o copie fidelă a celeilalte. Aceste două piese au fost îndată încredințate d-nei Périer, care le-a arătat cîtorva dintre prietenii mai apropiați. Cu toții au convenit că nu poate fi nici o îndoială asupra pergamentului, scris cu atîta grijă și cu o grafie remarcabilă, că e un fel de *Memorial* pe care (Pascal — *n.n.*) îl păstra cu grijă, în amintirea unui eveniment pe care voia să-l aibă mereu prezent în fața ochilor și în minte, pentru că de opt ani avea grijă să-l coasă și să-l descoasă ori de cîte ori își schimba hainele" (reprodus din ed. Brunschvicg, *Oeuvres de Blaise Pascal*, t. XII, p. 3).

pare însă că evenimentul consemnat în faimosul *Memorial* anexat *Cugetărilor* n-a avut consecinţele care i se atribuie de obicei. Ştim dintr-o scrisoare a Jacquelinei, adresată surorii sale, Gilberte Périer, că detaşarea de lume şi meditaţiei care îi revelaseră lui Pascal „mizeria" condiţiei umane nu păreau a fi inspirate de un irezistibil elan religios: „Mi s-a destăinuit — scria Jacqueline — într-un fel care produce milă, mărturisindu-mi că în mijlocul atîtor ocupaţii care erau importante şi printre acele lucruri care puteau contribui a-l face să iubească lumea şi cărora, pe bună dreptate, putea fi socotit că le este ataşat, se simţea atît de puternic înclinat să abandoneze toate acestea . . . dar că, pe de altă parte, se simţea atît de înstrăinat de D-zeu, încît nu avea nici un fel de atracţie în această direcţie; că se străduia totuşi din toate puterile, dar că-şi dădea seama că raţiunea şi spiritul său îl îndemnau spre ceea ce cunoştea mai bine şi nu o înclinaţie spre Dumnezeu, şi că, în această stare de detaşare faţă de toate lucru-

În frazele eliptice ale documentului, de un patos răscolitor, apărătorii religiei au crezut a vedea prezenţa harului divin, a „graţiei eficiente", acordată celui care prin credinţă a putut afla calea izbăvirii. Dar interpretată fără idei preconcepute, cu tot caracterul ei excepţional, criza de misticism a lui Pascal poate fi transpusă în termenii unei psihologii normale. Trecutul ne oferă numeroase exemple de „iluminaţie" subită, produsă în conştiinţa unui gînditor sau unei individualităţi pradă unei frămîntări intense. E vorba în fond de apariţia unei soluţii neaşteptate, a unei idei, unei stări sufleteşti aparent nedeterminată de ceea ce a fost mai înainte, dar succedînd de fapt unei îndelungate şi laborioase căutări anterioare. Un astfel de moment a cunoscut şi părintele raţionalismului modern, René Descartes. După biograful Baillet, proiectul unei „ştiinţe admirabile", concepută ca o matematică universală, i-ar fi apărut într-o lumină atît de puternică în noaptea de 9 noiembrie 1619, încît a fost destul de greu pentru Descartes să-i suporte strălucirea. Comparaţia cu o flacără orbitoare s-a impus adeseori în trecut, ca expresia cea mai adecvată a unui fenomen intim, analog unei apariţii luminoase bruşte, într-un cadru obscur. La Descartes ea a însemnat inaugurarea unei noi metode, capabilă să asigure întregii cunoaşteri omeneşti eficienţa şi precizia riguroasă a instrumentului matematic. În evoluţia interioară a lui Pascal, viziunea focului a constituit simptomul unei crize de misticism, fără consecinţe dealtfel pe planul activităţii ştiinţifice. Totuşi, această unică experienţă nu i-a putut oferi imaginea unui Dumnezeu, aşa cum probabil au cunoscut-o în momentele de extaz misticii bisericii. Divinitatea „experimentată" de autorul *Cugetărilor* nu e de fapt o imagine, ci un proces, produsul unei mari combustii interioare, a sensibilităţii sale supusă unei încordări supraomeneşti.

rile în care se afla, dacă ar avea aceleaşi sentimente faţă de D-zeu ca mai înainte (în epoca primei conversiuni — *n.n.*), s-ar socoti în stare să întreprindă orice . . . [21].

În cele din urmă, totuşi, sub influenţa Jacquelinei şi a unei predici ţinute de Antoine de Singlin[22] — unul dintre doctrinarii jansenismului de la Port-Royal — criza morală a lui Pascal se încheie cu hotărîrea de a se retrage între zidurile faimoasei mănăstiri[23]. Convertit „definitiv" la jansenism, Pascal părăseşte Parisul la începutul anului 1655, condamnîndu-se la o viaţă de schivnic. Vor urma ani de nesfîrşite meditaţii, de frămîntări dureroase, de mari suferinţe fizice şi morale, care vor proiecta, mai ales asupra ultimei perioade a vieţii sale (după 1660)[24], aureola tragică a martirajului. Pascal umblă încins cu o centură de fier bătută în cuie, cu vîrfurile întoarse înăuntru, apăsînd-o în trupul lui firav ori de cîte ori vreun îndemn natural sau vreo pornire de vanitate ar fi putut să-l tulbure, abătîndu-l de la „puritatea" moralei creştine . . .

Dar nici flagelarea trupului, nici rugile cele mai fierbinţi nu-l vor ajuta să devină, ceea ce dealtfel dorea din tot sufletul: un adevărat credincios[25]. Pentru aceasta nu-i

[21] Scrisoarea din 25 ianuarie 1655, în ed. Brunschvicg, t. IV, pp. 61—62.

[22] A. de Singlin (1607—1664) — confesor al călugăriţelor de la Port-Royal, Pascal şi l-a ales ca „director de conştiinţă" după criza din 1654.

[23] Mănăstirea Port-Royal-des-Champs fusese ridicată în 1204 la mică distanţă de oraşul Limours. Dar această instituţie nu va juca un rol însemnat în istoria religioasă a Franţei decît spre începutul secolului al XVII-lea, cînd propovăduirea jansenismului a constituit unul din simptomele caracteristice ale crizei catolicismului din acea epocă.

În 1626, Port-Royal se stabileşte la Paris, la capătul străzii Saint-Jacques. Timp de cîţiva ani, direcţia spirituală a mănăstirii fusese încredinţată arhiepiscopului din Paris, Zamet, prelat monden, care cultiva relaţiile cu lumea dinafară, compensînd lipsa disciplinei cu exagerări teatrale şi un ceremonial pompos. În 1636 direcţia îi revine lui Saint-Cyran, care alături de maica Angélique, fiica lui Arnauld, a imprimat practicii jansenismului o notă de austeritate, de disciplină riguroasă, intrată apoi în tradiţia acestei mănăstiri.

[24] Pascal moare la 19 august 1662.

[25] E greu de acceptat legenda după care la originea conversiunii la jansenism ar fi fost un accident petrecut pe podul din Neuilly. Se povesteşte că traversînd podul într-o caretă trasă de şase cai, cei doi trăpaşi din faţă au căzut în Sena, hamurile s-au rupt, Pascal datorîndu-şi viaţa unei întîmplări „miraculoase". Ac-

lipsea decît un singur lucru, dar un lucru esențial: credința. Era un sfînt — ne spune d-na Périer, evocînd viața de ascet la care se condamnase fratele ei. Un sfînt fără îndoială, prin felul de viață și puritatea sentimentelor; dar care nu va înceta să comită pînă la sfîrșitul vieții unul din cele mai grave păcate, interzise cu stricteţe de teologia lui Jansenius ca și de orice altă religie: acela de a fi fost stăpînit mereu de o invincibilă curiozitate intelectuală, de a simți imperios, chiar împotriva voinței sale, trebuința cunoașterii și explicării raționale a faptelor de orice natură. În realitate, nu a avut loc o schimbare radicală a conștiinței lui Pascal, după criza morală de la sfîrșitul anului 1654. Problema credinței îl frămîntă, dar acea credință care covîrșește rațiunea, făcîndu-l pe Dumnezeu prezent inimii *(Dieu sensible au coeur)*, e mai curînd un ideal spre care Pascal rîvnește, ca spre un liman inaccesibil. Pînă la sfîrșitul vieții va fi incapabil de acel gen de certitudine care nu are la bază decît instinctul și credința oarbă. Veleitățile și deprinderile de gîndire ale omului de știință se vor infiltra în sfera meditației religioase, subminîndu-i elanul mistic, paralizîndu-l, în ciuda voinței fanatice de a crede. Sensibilitatea lui exacerbată de suferință îl precipită spre ceva nedeterminat, spre un absolut supranatural, în care speră să găsească izbăvirea, dar efortul e mai presus de resursele voinței și ale unui intelect lucid, care nu se poate desprinde de condițiile naturale . . . Universul său lăuntric e o imensitate fără margini și manifestările lui pasionate nu cunosc măsura. I se potrivesc admirabil cuvintele unui personaj dostoievskian: „tu împingi totul pînă la pasiune". Dealtfel, prin adîncimea suferinței, prin căutarea dureroasă a unor certitudini liniștitoare și nepotolita sete de un Dumnezeu la care propriu-zis nu poate să ajungă *(Deus absconditus)*, conștiința pascaliană pare măcinată de aceleași contradicții care l-au torturat și pe autorul *Fraților Karamazov*. Aceeași năzuință fierbinte spre armonie, alimentată de o incurabilă dualitate interioară, aceeași căutare și predică patetică a credinței, din lipsa unei credințe adevărate. Ambii fac parte din

cidentul ar fi avut o influență decisivă asupra vocației religioase a lui Pascal, provocîndu-i totodată viziunea halucinantă a unui abis aflat în partea stîngă a corpului.

categoria celor puțini la număr, *„qui cherchent en gémissant"*.

După retragerea la Port-Royal, scrie două opuscule: *Sur la conversion du pécheur (Despre conversiunea celui păcătos)* și *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui (Comparație între creștinii primelor timpuri cu cei de astăzi)*, în care predică reîntoarcerea la credință și la puritatea originară a vieții creștine. Concepe, de asemenea, planul unei mari scrieri, menită a-i converti pe libertini, prin folosirea în acest scop a unor argumente din domeniul moralei, al istoriei și al filosofiei.

Frămîntarea religioasă și regimul de austeritate ascetică la care s-a condamnat n-au însemnat însă ruperea contactului cu știința și filosofia profană. Fontaine, secretarul lui de Sacy[26], consemna cu toată exactitatea o conferință asupra lui Epictet și Montaigne, în care Pascal combate, printre altele, eroarea comună de a nu recunoaște că starea omului actual diferă de cea a omului din momentul creației. Dar Port-Royal nu putea privi cu ochi buni asemenea preocupări care aduceau în incinta venerabilei instituții efluvii profane. Experiența mondenă și gustul pentru filosofie ale lui Pascal nu vor fi avut în acest caz darul de a provoca un prea mare entuziasm celor de la Port-Royal; se va ivi însă prilejul, în cursul unui proces intentat lui Arnauld de doctorii Sorbonei, de a folosi aceste „atuuri" în apărarea cauzei janseniste.

*
* *

Un incident în care era angajată nu numai persoana lui Arnauld[27], ci însăși cauza jansenismului, a prilejuit în acești ani intervenția lui Pascal într-un grav conflict religios și apariția acelui mănunchi de scrisori, capodopere ale artei polemice și literare, cunoscute sub numele de *Provinciale*. În *Scrisoarea unui doctor al Sorbonei adresată unei persoane de condiție* și în *Scrisoare către un duce și către un pair (pair* = mare vasal al regelui — *n.n.)*, Ar-

[26] De Sacy, Louis-Isaac Lemaître (1613—1684) — teolog jansenist.

[27] Arnauld Antoine — „Marele Arnauld" (1612—1694) — director la Port-Royal.

nauld protesta în 1655 împotriva bulei pontificale care condamnase cinci propoziții atribuite lui Jansenius, făcînd cu acest prilej distincția dintre „chestiunea de fapt" și „chestiunea de drept". Ca urmare, doctrinarul jansenist e deferit Facultății de teologie și condamnarea lui pare iminentă. Aparent, campania împotriva celor de la Port-Royal nu ar fi avut decît caracterul unei controverse privind vocabularul, folosirea termenilor potriviți pentru a determina înțelesul dogmei despre „grația divină". În fond, conflictul avea rădăcini mai adînci. Cearta cu Arnauld n-a fost decît un pretext care n-a făcut decît să înteţească un foc aprins mai demult. Se confruntă, în realitate, două teologii, două concepții asupra creștinismului și raporturilor lui cu lumea, cu viața politică și „mondenă", două morale, două tipuri caracterologice. Sub pretextul că apără catolicismul, iezuiții confundau de fapt în modul cel mai flagrant interesele „Societății lui Iisus", cu cele ale guvernămîntului lor politic, dînd dovadă dealtfel de o mare supleţe și de un realism lipsit de scrupule în apărarea intereselor lor temporale. În urmărirea lor, iezuitul se comportă cu o rară prudență și nu e lipsit de simţ psihologic. Îmbracă adesea masca prietenului binevoitor și tolerant care nu cere prea mult, nu mai mult decît arborarea unui conformism pur exterior, care poate însemna un simplu gest, un surîs, o tăcere, exploatînd slăbiciunile omenești, convins că automatismul deprinderilor poate duce, dacă nu la credință, cel puțin la o supunere reală. Jansenistul, dimpotrivă, e dur, intransigent, refuzînd compromisul și metodele piezișe, punînd accentul, în străduințele de a-și promova doctrina, nu atît pe specularea slăbiciunilor, pe teamă sau iubire, cît pe voința credinciosului de a se modela el singur pe sine, printr-o hotărîre eroică. Și unul și altul servesc în fond interesele bisericii, care au contravenit și contravin, prin esență, cerințelor de progres ale omenirii. Iezuitul însă e cu atît mai redutabil, cu cît știe să-și ascundă mai bine intențiile, sub masca toleranței și virtuții.

* * *

Cenzurat și exclus din Facultatea de teologie, Arnauld se decide să facă apel la opinia publică, redactînd în acest scop un memoriu pe care-l citește prietenilor de la Port-

Royal. La reacția celor de față, și-a putut da însă seama de lipsa oricărei șanse de succes. Adresîndu-se lui Pascal, care asista la conferință, îi spune: „Dv. care sînteți tînăr ar trebui să faceți ceva". Pascal consimte și ajutat de Arnauld și Nicole[28], care-i furnizează documentația teologică, dă publicității prima *Provincială:* „Prima scrisoare adresată unui provincial de către unul dintre prietenii săi asupra obiectului disputelor prezente de la Sorbona" *(Première Lettre écrite à un provincial par un de ses amis, sur le sujet des disputes présentes de la Sorbonne* — 23 ianuarie 1656). Această primă *Provincială* fu urmată de încă șaptesprezece, a nouăsprezecea rămînînd neterminată[29]. Era o mare cutezanță de a se angaja, lipsit de pregătirea teologică necesară, într-o controversă complicată și obscură în jurul noțiunii de „grație suficientă", dezbătută secole de-a rîndul de doctrinarii bisericii. Adăpostindu-se în diferite locuri și folosind pseudonimul Louis de Montalte, Pascal redactează celebrele scrisori, care ar fi putut să-l ducă între zidurile Bastiliei. Succesul lor a fost imens, pe cît era și furia neputincioasă a autorităților. Marele public ia cunoștință cu o curiozitate pasionată de conținutul acestor veritabile pamflete, care, cu resursele elocinței, ale unei ironii subtile și corosive, loveau necruțător într-un adversar detestat. Lui Pascal îi revenea meritul de a fi transpus discuția unor teze abstracte pe terenul sugestiv al artei literare, de a fi ridicat arta polemicii la un înalt nivel de strălucire artistică și gîndire filosofică. Fără îndoială, experiența „mondenă", influența lui Méré, teoretician subtil al acelui *honnête homme* la modă în secolul al XVII-lea, n-au rămas fără ecou asupra acestei laturi a personalității lui Pascal. Calitatea principală a *Provincialelor* și ceea ce explică succesul lor durabil rezidă mai ales în capacitatea de a da viață ideilor, de a transpu-

[28] Nicole, Pierre (1625—1695) — director la Port-Royal.

[29] *Provincialele* au apărut succesiv, sub formă de broșuri, între ianuarie 1656 și martie 1657. Ulterior vor fi publicate laolaltă în 1657, sub pseudonimul de Louis de Montalte. În 1658, Nicole le traduce în limba latină, însoțindu-le de ample comentarii, care la rîndul lor vor fi traduse în limba franceză în 1699. Este probabil că Pascal a luat hotărîrea de a nu mai continua polemica cu iezuiții și din îndemnul celor de la Port-Royal, îndeosebi Singlin și Mère Angélique, care au sesizat accentul laic și spiritul prea independent al lui Pascal, neconform cu interesele cauzei janseniste.

ne o discuție abstractă și aridă în fond, într-un cadru însuflețit, de o impresionantă forță dramatică, în care ideile capătă conturul și plenitudinea concretă a unor personaje care dialoghează. Personajul principal și permanent este Louis de Montalte — alias Pascal; de cealaltă parte figurează de obicei un „pater" iezuit, care poate fi Bauny, cel care izbăvește lumea de toate păcatele, Cellot care ne dispensează de a mai restitui sumele împrumutate, apoi faimosul cazuist Escobar[30] și o întreagă legiune de doctori ai bisericii care se numesc Villalobos, Veracruz, Ugolin, Tambourin ș.a.m.d. Întreaga autoritate a acestor ilustre nume era pusă în slujba unui țel principal, simptomatic dealtfel pentru o perioadă de criză a sentimentului religios: a pune la adăpost dogmele creștinismului de valul crescînd al libertinajului și al necredinței, alimentat de progresele științei ca și de nemulțumirile maselor populare. De aici, acel spirit acomodant, efortul de a tempera austeritatea preceptelor evanghelice, toleranța excesivă față de cele mai grave abateri de la morala creștină, pentru a adapta catolicismul cerințelor morale și intelectuale ale vremii. Cazuistica s-a înfățișat astfel doctorilor iezuiți drept expedientul cel mai potrivit pentru a redobîndi terenul pierdut și autoritatea diriguitoare asupra conștiințelor. Era vorba de a demonstra lumii capacitatea creștinismului de a se adapta cerințelor vieții moderne și a realiza, pe această cale, un vis milenar: guvernămîntul universal al bisericii catolice. Cazuistica nu era totuși o invenție a iezuiților sau a scolasticii medievale. Ca procedeu constînd în aplicarea flexibilă a unui principiu general la o diversitate de cazuri particulare, fusese cunoscută și de antici: Seneca, de pildă, o practicase în *Scrisori către Luciliu*, examinînd diferite „cazuri" ale conștiinței morale și posibilitatea unei ierarhizări a datoriilor. Dar în aplicațiile iezuiților, cazuistica va căpăta forma „clasică", magistrală într-un fel, prin ingeniozitatea căilor încercate pentru a concilia principiile unei morale „eterne", cu interesele practice cele mai imediate și mai realiste. „Providența — spusese Escobar — a dorit în infinita ei bunătate să existe

[30] Escobar y Mendoza (1589—1669) — celebru cazuist din Valladolid (Spania). A fost mai ales apărătorul tezei după care puritatea intenției justifică orice faptă condamnată de legi și de morală.

mai multe posibilități de a ne descurca în problemele de morală și ca drumurile virtuții să fie largi".

În fața acestor practici care coborau înțelesurile teologiei și ale moralei la nivelul unui oportunism vulgar, Pascal a făcut apologia „regulii", încercînd să fundamenteze conceptul de moralitate pe autoritatea legii morale, într-un spirit care prevestește într-o privință rigorismul eticii kantiene[31]. Alternînd ironia cu tonul grav al discuției, conversația familiară, învăluitoare, cu vehemența atacului direct, a utilizat toate resursele unei argumentări subtile și pasionate totodată, în denunțarea ipocriziei și lipsei de scrupule a catolicismului iezuit. O inspirație unică, fundamentală, străbate de-a lungul celor optsprezece *Provinciale*, cu tot conținutul lor variat: hotărîrea de a demonstra, cu mijloacele unei analize raționale și obiective, imoralitatea funciară a moralei iezuite. De fapt, ceea ce condamnă Pascal nu e atît metoda cazuistică în ea însăși; cel care a proclamat superioritatea „spiritului de finețe", moralistul din *Cugetări* impresionat de originalitatea și diversitatea ființei umane, nu era cu totul străin de spiritul cazuisticii. Condamnînd-o, Pascal respinge în primul rînd cinismul și verbalismul scolastic al teologilor iezuiți, care, în slujba unei politici de acaparare a conștiințelor, falsificau realitatea, transformînd analiza faptelor în punctul de sprijin al unui adevărat nihilism moral.

Scopul principal pe care-l urmăresc iezuiții cazuiști — ne spune autorul *Provincialelor* — nu este reforma interioară a omului, îndreptarea lui pe căile unui ideal moral, ci dominația lumii, prin folosirea unei metode care nu combate, ci dimpotrivă, încurajează slăbiciunile umane. „Ei au o destul de bună părere despre ei înșiși, pentru a crede că este util și necesar în interesul religiei ca creditul lor să se întindă pretutindeni și ca ei să guverneze toate

[31] Cercetînd fundamentele moralei în *Kritik der praktischen Vernuft (Critica rațiunii practice)*, Kant afirmă că voința morală, ca și cunoașterea teoretică, dispune de forme apriori, de o legislație particulară imuabilă, fundament necesar al certitudinii în domeniul vieții morale. Concepută sub forma imperativului categoric, legea morală se aplică și trebuie să se aplice în mod absolut, necondiționat, independent de orice determinare empirică, psihologică sau istorică. Conform acestei teorii, însăși intervenția sentimentelor celor mai nobile, cu excepția sentimentului datoriei, ar constitui un obstacol, un factor impur de relativizare, în exercițiul pur formal al legii morale.

conștiințele. Și pentru că maximele evanghelice și severe sînt potrivite pentru a guverna un anumit fel de oameni, se servesc de ele în acele ocazii care le sînt favorabile. Dar cum aceleași maxime nu se acordă de obicei cu gîndurile celor mai mulți oameni, le dau uitării față de aceștia, pentru a putea satisface astfel pe toată lumea . . . " „În felul acesta își păstrează toți prietenii și se apără împotriva inamicilor, căci dacă li se reproșează extrema lor lipsă de rigoare, prezintă îndată publicului pe austerii lor directori, cu cîteva cărți pe care le-au scris despre rigoarea legii creștine; și cei simpli, cei care nu aprofundează mai mult lucrurile, se mulțumesc cu aceste probe"[32].

Cu o logică ireproșabilă și o admirabilă artă a dozării efectelor, Pascal va dezvălui treptat consecințele acestui laxism moral, urmărind faptele în ordinea gravității lor crescînde. Dispune în această privință de un imens material furnizat în cea mai mare măsură de Arnauld, între teologii vizați figurînd în primul rînd celebrul Escobar. Aflăm astfel din *Provinciala a cincea* cît de ingenios era rezolvată dificultatea postului. „Cel care nu poate dormi fără să mănînce e obligat să postească? Nicidecum — ne asigură paterul iezuit, citîndu-l pe Escobar — . . . Și acela care s-a obosit într-un fel, spre exemplu, urmărind o fată, *ad persequendam amicam*, este obligat să postească? Deloc. Dar dacă s-a obosit înadins pentru a fi scutit de a mai posti, va fi scutit? Chiar dacă a urmărit acest plan, nu va fi obligat . . . "[33]. Minciuna, înșelăciunea, camăta, asasinatul etc. . . . , totul poate fi scuzat, în cele din urmă, de cazuiști, care, invocînd textele evanghelice și autoritatea părinților bisericii, eludează prin arta lor sofistică normele morale cele mai elementare.

Multiplicînd probele, intrînd tot mai adînc în analiza faptelor, autorul *Provincialelor* dezvăluie perfidia subtilităților și procedeelor utilizate de doctorii cazuiști pentru a justifica abaterile cele mai grave de la principiile moralei. În primul rînd monstruoasa doctrină a „opiniilor probabile". Ea constă — ne lămurește un pater iezuit în *scrisoarea a șasea* — în faptul că „afirmația și negația majorității opiniilor au fiecare o anumită probabilitate după concepția doctorilor noștri, destulă pentru a fi acceptate cu încredere. Ceea ce nu înseamnă că tezele pro și contra ar fi deopotrivă de adevărate în același sens, ceea ce ar fi imposibil; dar numai în faptul că amîndouă sînt probabile și ca atare demne de încredere"[34]. Conform acestei doctrine, orice opinie poate fi așadar considerată probabilă dacă are în sprijinul ei autoritatea chiar a unui singur doctor și savant. Recunoscînd că asemenea artificii au rolul de a îndulci austeritatea preceptelor evanghelice, paterul iezuit continuă: „Oamenii sînt atît de corupți că, neputîndu-se determina să vină la noi, a trebuit ca noi să mergem la ei. Altfel ne-ar părăsi; mai mult chiar, s-ar lepăda pur și simplu de credință"[35]. Declarație semnificativă pentru starea de spirit a maselor și atitudinea bisericii în acest stadiu de evoluție a sentimentului religios; ea implică constatarea unui proces de delicvescență a credinței și totodată a zădărniciei efortului făcut de biserică pentru a remedia criza prin care trecea catolicismul de peste o sută cincizeci de ani. Puternic zdruncinată de mișcarea științifică și umanistă a Renașterii sub impulsul noilor forțe economice ale capitalismului, de rezistența și aversiunea maselor împotriva dominației ecleziastice, ca și de propriile ei conflicte și dezordini, autoritatea bisericii era într-un declin alarmant pentru conducători. Teoria „opiniilor probabile" a reprezentat în această atmosferă unul din mijloacele tipice utilizate de politica „spirituală" a catolicismului iezuit pentru a redobîndi terenul pierdut.

Dar dacă există cumva vreo decizie a papilor și conciliilor care să interzică această diversitate „probabilistă" a opiniilor? În această împrejurare, cazuiștii dispun și de alte soluții, nu mai puțin ingenioase, pentru a ieși din impas. Spre exemplu, procedeul „interpretării termenilor": sînt considerați asasini, conform acestui procedeu, numai acei care au primit bani pentru a ucide. Așadar, acei care ucid fără a pretinde vreo răsplată materială nu sînt asasini și bula papii Grigore al XIV-lea nu li se poate aplica. Sau procedeul „direcției intenției": dacă acțiunea nu poate fi împiedicată, atunci se poate proceda la „purificarea" intenției, și în acest caz viciul va fi corijat prin puritatea scopului. Astfel — ne lămurește teologul cazuist din *Pro-*

[32] *Les Provinciales, Cinquième lettre*, în ed. Brunschvicg, t. IV, pp. 300—301.
[33] *Ibidem*, pp. 308—309.
[34] *Les Provinciales, Sixième lettre*, în ed. cit., t. V, p. 33.
[35] *Ibidem*, p. 38.

vinciala a șaptea — poate fi justificat omicidul în duel, „deplasîndu-se intenția de la dorința de răzbunare, care e criminală, la dorința legitimă de a apăra onoarea. . .“[36].

O puternică năzuință de puritate, rigorismul său moral, îl determină pe autorul *Provincialelor* să dezvăluie și să înfiereze cu vehemență toate mașinațiunile și paradoxele acestei conduite acomodante. În felul acesta — ni se spune în *Provinciala a patra* — „nu mai există semipăcătoși, care au oarecare atracție spre virtute; vor fi cu toții condamnați acești păcătoși pe jumătate. Dar pentru cei neînfrînați păcătoși, păcătoși înverșunați, păcătoși fără limite, totali și perfecți, nu există infern: aceștia l-au înșelat pe diavol dăruindu-li-se“[37].

În aceste împrejurări și în acest spirit s-au configurat tezele lui Pascal în problema grației, temă esențială a polemicii dintre iezuiți și Port-Royal. Existau în teologia vremii mai multe soluții la această problemă. Calviniștii susțineau, sau cel puțin așa erau prezentați de teologii Sorbonei, că omul e pradă păcatului originar. În felul acesta condiționau posibilitatea mîntuirii, a „grației“ și implicit valoarea actului moral, de intervenția voinței divine, considerată ca principiu suprem de determinare. Printr-o decizie perfect autonomă, care nu poate afla vreo motivare nici în conștiință, nici în conduită, Dumnezeu îi acordă omului un concurs, o grație justificatoare; miracolul credinței reprezintă astfel condiția spirituală proprie celui convertit, prin intervenția nedeterminată, arbitrară, a grației supranaturale.

Reprezentînd linia catolicismului iezuit, molinismul atribuie, dimpotrivă, „liberului arbitru“ capacitatea de a determina intervenția „harului divin“, salvarea sau osîndirea sufletului. Dumnezeu — spusese Molina[38] — nu poate condamna pentru greșeli de care omul nu e vinovat. Nimeni nu poate fi responsabil dacă n-a avut posibilitatea de a alege între mai multe alternative, dacă n-a exe-

[36] *Les Provinciales, Septième lettre,* în ed. cit., t. V, p. 87.
[37] *Ibidem, Quatrième lettre,* p. 256.
[38] Iezuitul spaniol Luis Molina (1536—1600) profesor de teologie la Madrid, publicase în 1588 un tratat intitulat *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis...*, lucrare rezumată de Bossuet sub titlul *Traité du libre arbitre.* Folosind o metodă ingenioasă de argumentare, un complicat labirint de distincții și subtilități, teologul iezuit căuta să demonstreze eficacitatea liberului arbitru și totodată posibilitatea de a-l acorda cu prestiința divină.

cutat acțiunea în deplină conștiință și libertate. Grația divină nu poate împiedica alunecarea în păcat; dar prin concursul ei, libertatea voinței poate fi mai mult sau mai puțin ajutată să reziste ispitei. Urmînd această linie de interpretare, dictată de aceeași tactică acomodantă, teologii Sorbonei vor restrînge, în cele din urmă, sfera responsabilității morale la domeniul voinței, înțeleasă idealist ca un principiu suveran de acțiune, independent de orice presiune naturală dinafară sau din partea eului instinctiv.

În esență, moliniștii și tomiștii susțin că toți oamenii, fără excepție, beneficiază de acțiunea unei „grații suficiente“, dar că această formă a concursului divin nu e totuși... suficientă pentru a asigura fericirea eternă. De unde teza despre necesitatea unei intervenții divine, suplimentare, sub forma „grației eficace“ necesară „salvării“ sufletului. Grația eficace — după această doctrină — nu este totdeauna precedată de o bună folosire a „grației suficiente“; dar în mod necesar buna folosire a „grației suficiente“ e urmată de „grația eficace“. Aceasta poate fi retrasă, dar divinitatea poate lăsa în locul ei o „putere apropiată“ *(pouvoir prochain)*, insuficientă pentru a asigura fericirea eternă, dar capabilă să atragă din nou acțiunea „grației eficace“...

Problema responsabilității morale era în mod logic implicată în cadrul acestor subtilități teologice: a fi vinovat, după teologia iezuită, înseamnă a face o alegere greșită. Responsabilitatea se măsoară după gradul de luciditate al conștiinței. Punct de vedere la care, urmînd filosofia lui Augustin și Jansenius, janseniștii răspund că omul e responsabil de tot ceea ce pornește din străfundurile conștiinței, chiar în afara oricărui examen lucid al situațiilor. Voința e o iluzie. E necesară în acest caz distincția dintre două condiții ale omului: înainte și după păcatul originar. Adam fusese beneficiarul unei „grații“ de care prin modul de a-și manifesta liberul arbitru s-a dovedit nedemn. Ulterior păcatului, datorită corupției originare a naturii lor, toți oamenii sînt expuși la osîndirea eternă. Dumnezeu poate interveni însă, acordînd „grația“ unui mănunchi de „aleși“, predestinați, din motive care rămîn necunoscute oamenilor ca și îngerilor...

Aceștia sînt în esență termenii „gravei“ controverse, care a prilejuit intervenția lui Pascal.

Apărînd cauza jansenismului, soluția lui Pascal pare însă nuanțată de unele elemente originale, de o tot mai pronunțată oscilație între doctrina augustiniană a predestinației și aceea a libertății. Evoluție discretă, lăsînd uneori impresia de nehotărîre sau apropiere de tomism, tributară însă unui impuls profund care nu aparține teologiei oficiale, ci geniului pascalian. De acord cu jansenișții asupra tezei despre corupția originară a naturii omenești[39], Pascal nu crede, nu poate crede, că personalitatea umană ar putea fi redusă la o esență irațională, la automatismul unor forțe instinctive și inconștiente. De aici, prezența unei alte contradicții semnificative, în efortul de a concilia teza predestinării cu cerințele conștiinței omenești, pesimismul jansenist, cu accentul pe care autorul *Provincialelor* și al *Cugetărilor* îl pune pe demnitatea gîndirii raționale.

E neîndoios că, țintind asupra cazuisticii iezuite, pamfletele janseniste loveau tot atît de puternic în autoritatea religiei și bisericii catolice. În această privință, discuția celor cinci propoziții atribuite de Roma lui Jansenius aruncă noi lumini, deosebit de semnificative, pentru înțelegerea cugetării lui Pascal. Apărînd distincția dintre „chestiunile de credință" și „chestiunile de fapt", Pascal afirmă că biserica poate decide asupra celor dintîi cu o „autoritatea divină", avînd dreptul de a elimina din sînul ei pe toți acei care refuză să le admită. Dar ea nu poate nesocoti autoritatea „probelor de fapt", a căror autenticitate e garantată de mărturia simțurilor ca și de rațiunea noastră. „E o erezie să te opui deciziilor care privesc domeniul credinței. . ., dar nu este o erezie, deși ar putea fi o temeritate, de a refuza să admiți anumite fapte particulare, pentru că aceasta nu ar însemna decît să opui rațiunea, care poate vorbi clar, unei autorități care poate fi mare, dar care în această privință nu este infailibilă"[40].

Concluziile lui Pascal vor ajunge însă destul de departe în această direcție, pentru a stabili în cele din urmă primatul „probelor de fapt", al unghiului de vedere științific, în problemele care privesc universul material. Atitudinea sa în această privință nu este a unui mistic apolo-

[39] Natura umană — în înțeles de ansamblul impulsurilor și trebuințelor de prim ordin, generic umane.

[40] *Les Provinciales, Dix-septième lettre*, în ed. cit., pp. 358—359.

get al credinței, ci a omului de știință, a fizicianului, care nu poate renunța la certitudinile experienței: „În zadar — spune Pascal adresîndu-se iezuiților — ați obținut un decret de la Roma împotriva lui Galilei, condamnînd opinia lui privitoare la mișcarea pămîntului. Aceasta nu va putea demonstra că pămîntul rămîne în repaus; și dacă vom dispune de observații constante care să probeze învîrtirea lui, toți oamenii laolaltă nu-l vor putea împiedica să se învîrte și nu-i va împiedica de asemenea nici pe ei să se învîrte o dată cu pămîntul"[41].

Un accent laic se degajă din cuprinsul acestor scrieri janseniste, vizibil și în calitățile stilului — impetuos, monden, de o ironie biciuitoare — care contraveneau spiritului de smerenie profesat de biserică[42]. Sesizînd această latură a operei lui Pascal, conducătorii bisericii catolice, papii Alexandru al VII-lea și Inocențiu al XV-lea, au înfierat *Provincialele* și nu o dată teologii Sorbonei le-au reproșat că batjocoresc lucrurile sfinte. Parlamentul din Provence va pronunța condamnarea lor printr-o decizie[43] din fe-

[41] *Les Provinciales, Septième lettre*, în ed. cit., t. VII, pp. 53—54. Pasiunea invincibilă a lui Pascal pentru adevăr se mărturisește încă o dată, la sfîrșitul celei de-a douăsprezecea *Provinciale:* „. . . este un război ciudat și lung, acela prin care violența încearcă să oprime adevărul. Toate sforțările violenței nu pot slăbi adevărul și nu pot decît să-l întărească și mai mult. Toate luminile adevărului nu pot face nimic pentru a opri violența și nu pot decît să o irite și mai mult. Cînd forța combate forța, cea mai puternică o distruge pe cea mai slabă. Cînd argumentele se opun argumentelor, acele care sînt adevărate și convingătoare reduc la tăcere și împrăștie pe acelea care nu sînt decît vanitate și minciună; dar violența și adevărul nu pot face nimic una asupra celeilalte. Să nu se pretindă totuși că lucrurile sînt egale, căci există această mare deosebire: violența nu are decît un curs limitat prin ordinea divină care îi dirijează efectele spre gloria adevărului pe care-l atacă, în vreme ce adevărul subzistă în eternitate și triumfă în cele din urmă asupra adversarilor săi, pentru că el este etern și puternic ca însuși Dumnezeu" (în *ed. cit.*, t. V, pp. 386—387).

[42] În timpul vieții lui Pascal au apărut trei ediții franceze ale *Provincialelor:* în 1657, 1658, 1659.

[43] Reproducem un fragment din textul acestei decizii: „Hotărîrea Parlamentului (Curtea Superioară de Justiție — *n.n.*) din Provence împotriva autorului *Scrisorilor către un provincial.*

Extras din registrele Parlamentului. Asupra celor spuse de Procurorul general al Regelui căruia i-au fost înmînate 17 scrisori imprimate fără numele autorilor, nici al editorilor, pline de calomnii, falsuri, presupuneri și defăimări împotriva Facultății Sorbonei, Dominicanilor și Iezuiților, pentru a provoca disprețul

bruarie 1657, iar Congregația Indexului în septembrie al aceluiași an.

Tonul *Provincialelor* a nemulțumit însă nu numai pe conducătorii catolicismului roman, ci a putut stîrni rezerve chiar și în rîndurile jansenîștilor: „În partidul jansenist — ne spune Strowski — sînt cei puri, cei mari: maica Angélique, dl. Singlin, dl. de Barcos și alții. În pieptul lor bate inima lui Saint-Cyran; ei au renunțat la tot ceea ce aparține lumii și omului, la subtilitățile spiritului și calculele înțelepciunii, chiar la legitima ambiție a adevărului. Îi lasă pe savanți, pe literați, pe doctori, pe Arnauld și Nicole, pe Pascal să acționeze, să scrie, să atace, să compună tratate, să apere adevărul, pregătind biruința. Ei se mulțumesc să spună adevărul, să se roage, să se abandoneze lui Dumnezeu...". Ceea ce gîndesc acești „sfinți" despre *Provinciale* ne arată Strowski mai departe: „Nu mă îndoiesc deloc — scria maica Angélique d-lui Lemaître, într-o scrisoare în care este vorba probabil despre *Provinciale* — că ceea ce mi-ați trimis nu ar fi prea frumos; dar rămîne de știut dacă în aceste vremuri tăcerea nu ar fi mai frumoasă și mai plăcută lui Dumnezeu, pe care-l înduplecă mai ușor lacrimile și penitența, decît elocvența care amuză mai mult pe oameni decît îi convertește"[44].

*
* *

asupra lor și a tulbura cu mare zgomot liniștea publică, și împotriva cărora a cerut să se ia măsuri, condamnîndu-le de îndată ca pe niște pamflete defăimătoare, să fie arse de către împuternicitul Înaltei Curți de Justiție și cu interdicția vînzării sau răspîndirii lor orale, sub pedeapsa galerelor; se interzice tuturor de a le avea în posesie și se ordonă să le depună la grefă pentru a fi suprimate; să fie informat (procurorul — *n.n.*) de contravențiile la această hotărîre judecătorească, care va fi luată în urma plîngerii sale.

După ce a ascultat raportul Comisarilor care au văzut și examinat numitele scrisori, Curtea le-a declarat defăimătoare, calomnioase și dăunătoare publicului; și, prin urmare, ordonă ca ele să fie puse în mîinile Executorului Înaltei Justiții, să fie arse de el la stîlpul infamiei din piața predicatorilor din orașul Aix; a interzis și interzice tuturor editorilor de a le mai tipări, și tuturor negustorilor și librarilor și oricui, oricine ar fi, i se interzice să le dețină, să le vîndă și să le răspîndească, sub pedeapsă corporală; le poruncește să le depună fără întîrziere, la grefă, pentru a fi suprimate, sub aceeași pedeapsă..." (în ed. Brunschvicg, *Oeuvres de Blaise Pascal*, t. VI, pp. 377—378).

[44] F. Strowski, *Pascal et son temps*, t. III, pp. 203—205.

Abia terminată ultima *Provincială*, Pascal întreprindea, într-un suprem efort, lucrarea care va constitui capodopera vieții și gîndirii sale: *Cugetările*. Planul unei apologii a religiei creștine fusese conceput încă din timpul redactării *Provincialelor;* o serie de evenimente par a fi jucat un rol important în luarea acestei hotărîri. În martie 1656, între a cincea și a șasea *Provincială*, avusese loc „miracolul sfîntului spin": Marguerite Périer, nepoata lui Pascal, fusese vindecată de un „ulcer lacrimal" (fistulă la ochi) prin simpla atingere a unui spin considerat ca provenind din cununa mîntuitorului. Progresele științei și raționalismului din secolul al XVII-lea, se vede, nu izbutiseră a stîrpi cu totul credința în miracole și vrăjitorii. Vindecarea „miraculoasă" a Margueritei Périer atestată de medici cu renume a constituit astfel fermentul inspirator al unui șir de meditații asupra miracolelor, asupra raportului dintre natural și supranatural, inspirîndu-i totodată lui Pascal dorința de a contribui la întărirea sentimentului religios slăbit de cazuiști și de indiferentismul epocii. În 1657, Port-Royal trăiește o perioadă de mari agitații intestine, în jurul „semnăturii formularului"; drept urmare a condamnării, de către Papa Alexandru al VII-lea a celor cinci propoziții atribuite lui Jansenius, s-a cerut conducătorilor de la Port-Royal să semneze un act prin care se desolidarizează de doctrina incriminată. După lungi discuții, adepții unei politici de concesii triumfă. Pascal se opune, pierzîndu-și la un moment dat cunoștința; Jacqueline semnează, dar moare în curînd pradă remușcărilor, după ce scrisese: „dacă episcopii au curajul unor fete și fetele trebuie să aibă curajul unor episcopi".

*
* *

În 1658, planul apologiei a fost prezentat la Port-Royal în cadrul unei expuneri de aproape trei ore. Cuprinsul ne e cunoscut din rezumatul lui Filleau de la Chaise *(Discours sur les Pensées de Pascal)* și al lui Etienne Périer. „Discursul" lui Filleau de la Chaise fusese destinat să servească drept prefață ediției de la Port-Royal. El n-a fost însă pe placul familiei, care-l va solicita în cele din urmă pe Etienne Périer să compună prefața ce va însoți de aici înainte textul *Cugetărilor*. „În puține cuvinte — ne informează Etienne Périer, referindu-se la prezentarea făcută

de Pascal celor de la Port-Royal — le-a dezvoltat planul întregii opere, le-a arătat care-i va fi subiectul și conținutul, le-a schițat argumentele principale, le-a explicat ordinea și succesiunea chestiunilor pe care voia să le trateze. Și aceste persoane, cele mai capabile să se pronunțe în astfel de lucruri, declară că nu au mai auzit ceva atît de frumos, de puternic, de mișcător și convingător; că au fost ca vrăjite; și că ceea ce au putut afla din acest proiect și din acest plan într-o expunere de două sau trei ore, concepută pe loc, fără a fi fost premeditată, nici lucrată, i-a făcut să-și dea seama ce-ar putea să devină atunci cînd ar fi executat definitiv și adus la perfecțiune de o persoană a cărei forță și capacitate o cunoșteau, care obișnuia să-și cizeleze neîncetat lucrările, care nu se mulțumea aproape niciodată cu primele gînduri, oricît de reușite ar fi putut să pară altora, și care a refăcut adesea de opt și de zece ori scrieri pe care oricare altul le-ar fi găsit admirabile de la început"[45].

Dar apologia n-a fost terminată. În cea din urmă perioadă a vieții, suferințele fizice, cercetările din domeniul matematicilor și de un ordin mai practic[46], nu i-au îngă-

[45] Etienne Périer, *Preface de Port-Royal*, în ed. Brunschvicg, t. XII, p. CLXXXII.

[46] Cu cîteva luni înaintea morții, Pascal concepe omnibuzul, mijloc de transport comun pe străzile Parisului. Pune apoi bazele unei întreprinderi de transport care s-a bucurat de un mare succes, aceste trăsuri publice fiind foarte căutate și ușor accesibile unor pungi mai modeste. Este o invenție practică, în care se relevă un alt aspect al geniului pascalian, inspirată nu de dorința de cîștig, ci de umanismul care-l însuflețea. Gilberte Périer ne descrie o serie de aspecte de la începuturile acestei întreprinderi: „... Întreprinderea a început simbătă la orele șapte dimineața, cu o strălucire și cu o solemnitate admirabilă. Au fost repartizate cele șapte trăsuri, pentru primul drum. Trei au fost trimise la poarta Saint-Antoine și patru înaintea Luxemburgului; se aflau în același timp doi comisari de la Châtelet, patru guarzi ai marelui staroste, zece sau doisprezece arcași din oraș și tot atîția oameni călare.

Cînd toate aceste lucruri au fost puse la punct, domnii comisari au inaugurat întreprinderea și descriindu-i foloasele, au îndemnat pe orășeni să-i dea concursul, și au declarat celor de față că dacă s-ar aduce cea mai mică insultă pedeapsa ar fi riguroasă; toate acestea le-au spus ca din partea regelui. În sfîrșit, le-au dat vizitiilor bluze, care sînt albastre, culorile regelui și ale orașului, avînd brodate pe ele armele regelui și ale orașului, apoi au comandat plecarea. În acel moment a pornit din loc o trăsură cu un guard al starostelui înăuntru. La o jumătate de oră a plecat alta,

duit răgazul necesar pentru a-și duce la capăt opera capitală a vieții sale. Din aceeași *Prefață* a lui Etienne Périer aflăm de soarta și natura materialului din care avea să se înalțe monumentul *Cugetărilor*. Găsite după moartea lui Pascal, manuscrisele nu sînt decît primele expresii ale gîndurilor sale, consemnate pe bucăți de hîrtie de diferite dimensiuni pe măsură ce-i veneau în minte. Cu pana, cu creionul, își nota ideile, cugetări care erau rodul unor îndelungate meditații, sau frînturi de gînd, în irupția lor spontană, în care simțim parcă mai puternic bătăile inimii. Scrise în ultimii șase ani ai vieții, adesea sub inspirația momentului, *Cugetările* nu urmează firul unei dezvoltări logice și nu pot fi prinse în coerența unui sistem articulat. Dar sub aparenta dezordine, o anumită ordine există totuși, după cum aminteam în alt loc, de unde seria atîtor încercări de a restitui adevărata fizionomie a lui Pascal. E vorba în acest caz de o ordine care nu se realizează sub forma riguroasă a demonstrațiilor geometrice; în realizarea ei se evidențiază, în egală măsură, calitățile „spiritului geometric" ca și ale „spiritului de finețe", procedeele logicianului riguros pentru care „toate adevărurile derivă unele din altele", dar și ale intuitivului pasionat, convins că „inima are rațiunile ei pe care rațiunea nu le cunoaște întotdeauna". Cu perfectă dreptate observa Brunschvicg: „Ar fi un exces de naivitate să cauți un plan ca acela schițat de Filleau de la Chaise; aceasta ar însemna să se presupună că autorul *Provincialelor* ar fi putut să se acomodeze acelor diviziuni care plictisesc la Charron, să sacrifice unei aparențe înșelătoare de geometrie secretele

și apoi alte două la intervale identice, fiecare avînd un guard care rămînea înăuntru întreaga zi. În același timp, arcașii orașului și oamenii călare s-au răspîndit pe tot drumul. Aceleași ceremonii au fost îndeplinite la poarta Saint-Antoine, la aceeași oră, pentru celelalte trei trăsuri care se aflau acolo; aceleași lucruri au fost făcute în ce privește guarzii, arcașii și pentru oamenii călare. În sfîrșit, lucrurile au mers atît de bine, încît nu s-a produs nici o dezordine și aceste trăsuri au mers tot atît de bine, ca și celelalte.

Între timp, lucrurile au decurs atît de bine încît din prima dimineață trăsurile au mers pline, suindu-se în ele și multe femei; iar după amiază mulțimea era atît de mare încît nici nu te puteai apropia..." (din volumul: *La Société française du XVII-e siècle — lectures extraites des mémoires et des correspondances* — de Paul Bonnefon, Armand Colin, Paris, 1921, pp. 255—257).

împrumutate de la Montaigne și Méré, aprofundate în propriul său interes, *privind arta de a discuta și arta de a convinge*"[47].

Astfel concepută, apologia creștinismului, întreprinsă de Pascal, se desfășoară pe un plan de argumentare care nu este acela al discursului organizat, dovedind în cele din urmă ineficiența oricărei întreprinderi raționale în materie de credință. Apare, dealtfel, chiar din capul locului, contradictorie însăși încercarea de a înfăptui o operă de apologie destinată a converti pe necredincioși, din momentul în care, conform doctrinei janseniste a predestinării, voința divină ar opera în distribuirea „grației" după rațiuni impenetrabile și inaccesibile intelectului uman. Secole de-a rîndul ambiția teologilor a fost totuși de a descoperi și utiliza argumente raționale, asimilînd probabil necredința cu o absurditate logică. În mod vizibil apologetica pascaliană se opune într-un fel acestui spirit tradițional, aducînd o notă de originalitate deosebit de semnificativă, paradoxală chiar, pentru autorul unei apologii; căci — recunoaște în fond Pascal — religia nu poate fi demonstrată: „Dacă n-ar trebui să se facă nimic decît pentru ceea ce este sigur, nu ar trebui să se facă nimic pentru religie; căci ea nu e sigură. Dar cîte lucruri nu se fac în vederea a ceea ce e nesigur, călătoriile pe mare, bătăliile! . . . " (fr. 234).

Cu aceste trăsături *Cugetările* evidențiază totuși efortul unei demonstrații. Ea nu se conformează unui plan prestabilit într-o formă riguroasă și evidentă; materialul de care se folosește nu se pretează unui aranjament arhitectonic, unic și definitiv. Dar dacă o reconstituire precisă a planului este imposibilă, o asemenea încercare contravenind dealtfel atitudinii pascaliene, ne putem face o idee generală asupra lui din *Prefața* scrisă de Etienne Périer; deși chiar acesta, cunoscîndu-l atît de bine pe Pascal, n-a avut curajul de a întreprinde o clasare a fragmentelor conform planului pe care el însuși l-a considerat cel mai autentic; „. . . . el se hotărî să arate că religia creștină are tot atîtea dovezi de certitudine și evidență, cît și lucrurile considerate de oameni drept cele mai neîndoielnice.

Pentru a intra în acest plan, a început prin a zugrăvi omul, fără să omită nimic din ceea ce ar fi putut contribui

[47] L. Brunschvicg, *Pascal*, Les Editions Rieder, Paris, 1937, p. 46.

la a-l cunoaște mai bine, în firea lui lăuntrică, pînă la cele mai tainice bătăi ale inimii. A presupus apoi un om care, trăind într-o ignoranță totală și în indiferență față de tot ce-l înconjură și mai ales față de el însuși, se hotărăște, în sfîrșit, să se considere în această imagine și să-și examineze ființa. E surprins să descopere o infinitate de lucruri la care nu s-a gîndit niciodată; și n-ar putea observa fără uimire și fără admirație tot ceea ce dl. Pascal îl face să simtă cu privire la măreția și josnicia lui, la puterea și slăbiciunea lui, despre puțina lumină de care dispune și întunericul care-l înconjură aproape din toate părțile; . . . "[48].

Ceea ce își propune filosofia *Cugetărilor* nu e așadar un scop speculativ. Nu vom întîlni o teorie cuprinzătoare asupra universului material, nici considerații sistematice referitoare la problemele tradiționale ale cugetării filosofice. Scopul ei principal e de natură practică, în sensul moral și religios al acestui termen: convertirea la creștinism.

Experiența „mondenă" și lecturile din Montaigne i-au putut forma lui Pascal convingerea că sufletul uman nu este în mod „natural creștin". Sub pretextul de a justifica exercițiul rațiunii în lupta împotriva ateismului, Montaigne demonstrase de fapt, în *Apologia lui Raymond Sebond*, că în materie de credință religioasă rațiunea e confruntată pe fiecare pas cu cele mai flagrante absurdități. Va rezulta în cele din urmă, că numai natura e singurul ghid valabil al conduitei umane. Pascal a luat poziție împotriva spiritului libertin de care era însuflețită această operă; dar filosofia lui Montaigne nu va rămîne totuși fără urmări asupra propriei sale concepții despre natura omenească . . .

*
* *

Quod vitae sectabor iter? Ce cale voi urma? Întrebarea îl frămîntase și pe Descartes. E neîndoielnic că autorul *Discursului asupra metodei* îl citise pe Montaigne și că pînă la 19 ani l-a urmat cu fidelitatea unui discipol (cf. și L. Brunschvicg, *Tradition philosophique et pensée française*). Practicînd îndoiala, faimosul „vis" din 9 noiembrie 1619 i-a revelat însă existența unei mai mari perfec-

[48] Etienne Périer, *Préface de Port-Royal*, în ed. cit., p. CLXXXIII.

ţiuni în cunoaştere decît în îndoială. Perfecţiunea o va căuta în direcţia idealului matematic, conceput sub forma aplicaţiei riguroase a unei *mathesis universalis*. La rîndul ei, filosofia lui Pascal nu poate fi just înţeleasă fără a ţine seama de prezenţa unei reacţii sceptice, alimentată în bună parte de Montaigne. Ea n-a afectat într-o măsură substanţială convingerile omului de ştiinţă, dar coroborată cu influenţa pesimismului jansenist va pune o pecete caracteristică asupra filosofiei din *Cugetări*. Cu aceste rădăcini, filosofia lui Pascal nu se va orienta spre instituirea unei „matematici universale", ci spre o reformă radicală a naturii umane. Ceea ce vrea în primul rînd autorul *Cugetărilor* este să-l scuture pe om din starea de indiferenţă morală în care se complace. Nepăsarea omului în problemele care privesc poziţia şi destinul lui în univers, condiţia „metafizică", îl irită şi-i umple sufletul de indignare. „Imortalitatea sufletului este un lucru care ne interesează atît de mult, care ne mişcă atît de profund, încît trebuie să fi pierdut orice sentiment pentru a putea rămîne indiferent în această chestiune. Toate acţiunile şi gîndurile noastre vor trebui să urmeze căi diferite, în funcţie de faptul că se poate spera sau nu în existenţa unor bunuri eterne, astfel că e imposibil să se întreprindă ceva cu bun simţ şi judecată decît ţinînd seama de acest lucru, care trebuie să fie suprema noastră preocupare... Nepăsarea (omului — *n.n.*) într-o chestiune în care e vorba de el însuşi, de eternitatea lui, de soarta lui, mă irită mai mult decît mă înduioşează; ea mă uimeşte şi mă înspăimîntă: e un monstru pentru mine. Nu spun acest lucru dintr-o cucernicie religioasă. Înţeleg, dimpotrivă, că acest sentiment trebuie să existe dintr-un principiu de interes uman şi dintr-un motiv de amor propriu" (fr. 194). Omul trebuie smuls din această stare de indiferenţă inconştientă — ne spune Pascal — şi adus în acea dispoziţie sufletească în care să-şi dea seama de condiţia lui nefericită, de rătăcirile, de solitudinea, de neantul şi plictiseala la care el însuşi s-a condamnat. Primul pas în această direcţie îl constituie examenul naturii umane, examen soldat la Pascal cu constatarea unor contradicţii ireductibile. Încă de la venirea la Port-Royal, Pascal îi expusese lui de Sacy cît de mult diferă imaginea omului în descrierea lui Epictet de aceea a lui Montaigne[49]. Epictet nu văzuse decît măreţia omului, forţa raţiunii şi a caracterului, sublimul datoriei; proslăvindu-i calităţile, i-a ignorat însă imperfecţiunile, rătăcind astfel prin tot felul de erori, pradă unui orgoliu nemăsurat. Montaigne a ignorat, dimpotrivă, măreţia omului, sesizînd numai slăbiciunile naturii umane, incapacitatea raţiunii şi capitulările voinţei, alunecînd în cealaltă extremă, a laşităţii morale. Nici unul din aceşti iluştri reprezentanţi ai unor mari secte — ne spune Pascal — nu poate subzista singur, din pricina defectelor, nici nu pot fi conciliaţi, din pricina opoziţiilor. Opunîndu-l pe Epictet lui Montaigne şi pe Montaigne lui Epictet, dialectica pascaliană va urmări astfel fundamentarea unei perspective la care constatarea propriilor contradicţii va contribui nu mai puţin decît observarea celor din jur.

Cu o stăruinţă înfrigurată, ca sub îndemnul unei amare voluptăţi, Pascal înalţă şi coboară la fiecare pas fiinţa umană, revelîndu-i contradicţiile, exaltîndu-i măreţia, deplorîndu-i slăbiciunile, căutînd slăbiciunile în măreţie şi măreţia în slăbiciuni „... Omul este aşa de mare, încît măreţia lui reiese şi din aceea că el se ştie nenorocit". Urmăreşte adevărul şi fericirea, dar imaginaţia, interesele, pasiunile îl împiedică să le atingă; se caută pe sine, dar fuge de sine, ahtiat după tot felul de plăceri; rîvneşte la justiţie, dar justiţia e relativă: „Ce himeră mai este şi acest om? Ce noutate, ce monstru, ce haos, ce îngrămădire de contradicţii, ce miracol!" (fr. 434).

Dualitatea naturii umane a fost adeseori relevată de scriitori, moralişti ca Racine, Goethe, La Rochefoucauld, teologi ca Bossuet, şi de atîţia alţii. La toţi aceştia însă, contradicţia a fost concepută sub forma unor stări extreme care se exclud sau alternează: dialectica pascaliană opune şi unifică în acelaşi timp, înfăţişîndu-ne aceste stări contradictorii ca inseparabile şi condiţionîndu-se reciproc: „mizeria omului se dovedeşte prin măreţia lui, iar măreţia se explică prin mizeria sa..." (fr. 416).

Pradă contradicţiilor, condiţia umană se situează pe o linie mijlocie, la egală distanţă de ceea ce poate genera

[49] Pascal împarte pe filosofi — aici s-ar putea vedea o simplificare operată de „spiritul geometric" — în două categorii: dogmatici şi pironieni. Epictet este reprezentantul primilor, acei care exaltă măreţia omului; Montaigne reprezintă, dimpotrivă, categoria acelora care au exagerat slăbiciunile naturii umane.

trufia sau umilința exagerată. Între abisul infinitului mare și al infinitului mic, omul pare o ființă uriașă în comparație cu o mușiță, extrem de neînsemnat însă în imensitatea necuprinsă a naturii, în sînul căreia lumea vizibilă ne apare ca o „linie imperceptibilă". Situat între aceste două nemărginiri, omul e condamnat să rătăcească mereu în preajma marilor taine ale universului, incapabil să cunoască rațiunea și cauza ultimă a lucrurilor. „... Nimic în raport cu infinitul, tot prin comparație cu neantul, un lucru de mijloc între nimic și tot. El este infinit de îndepărtat de ambele extreme; finalitatea lucrurilor și principiile lor sînt pentru om învăluite într-un secret de nepătruns; iar ființa lui stă mai aproape de nimicnicia din care este scoasă decît de infinitul în care-i înghițită" (fr. 70).

În descrierea lui Pascal omul apare astfel ca o ființă complexă, contradictorie, dar — cu tot scepticismul concepției — în trăsături de o puternică sugestivitate, amestec de lumini și umbre, ca într-un tablou de Rembrandt. Filosofii, filosofii de profesie, nu au privit niciodată această problemă în toată gravitatea și complexitatea ei proprie, și de aceea va spune Pascal „cine-și rîde de filosofie filosofează cu adevărat". Unii l-au înălțat pe om prea sus, alții l-au denigrat fără măsură, dar „omul nu este nici înger, nici animal..." Se poate spune însă tot atît de bine, urmînd gîndul lui Pascal, că e și una și alta; *homo duplex:* amestec de spirit și materie, rațiune și pasiuni, înclinații superioare și porniri animalice. Rațiunea îl îndeamnă la căutarea certitudinii, în materie de cunoaștere, dar — ne spune Pascal — intervin o serie de influențe, de „forțe înșelătoare" care-l abat de la această cale; omul e supus erorii naturale și de neînlăturat fără grația divină. „Nimic nu-i arată adevărul. Totul îl amăgește: cele două temeiuri ale adevărului, rațiunea și simțurile, în afară de faptul că fiecare în parte e lipsită de sinceritate, se și înșală una pe alta. Simțurile înșală rațiunea prin aparențe false; ele se lasă înșelate la rîndul lor. După aceasta, ea se răzbună. Pasiunile inimii tulbură simțurile și le dau impresii false. Se întrec unele pe altele în minciună și înșelătorie".

Apoi imaginația care se amestecă în toate; ea plăsmuiește frumusețea, justiția și fericirea, „această sursă de erori..., cu atît mai înșelătoare, cu cît nu înșală totdeauna, căci ea ar fi o regulă sigură a adevărului, dacă ar

minți totdeauna" (fr. 82). Voința, care, sfidînd orice regulă și punînd stăpînire asupra spiritului, îi impune capriciile sale[50]. Deprinderea, „a doua natură, desființînd-o pe cea adevărată", dînd naștere la tot felul de dispoziții și dorințe artificiale... Amorul propriu, care îndeamnă eul uman să nu se iubească și să nu se privească decît pe sine, acest eu detestabil „care nutrește o ură de moarte împotriva celui adevărat, incomod pentru ceilalți și nedrept, pentru că vrea să fie centrul tuturor lucrurilor...".

Tabloul e dur ca un rechizitoriu, denunțînd și exagerînd sub acțiunea unei duble inspirații, janseniste și montaigniene, imperfecțiunile naturii umane, pentru a trezi astfel pe necredincios din amorțeala necredinței și a-l determina să încerce și să accepte totul pentru a ieși din această stare. Măcinat de îndoială, pradă iluziilor, tristeții și plictiselii, omul pare hărăzit unui destin sumbru. Conștiința imperfecțiunilor reprezintă însă — după Pascal — condiția indispensabilă, prima etapă, în efortul de a dezlega misterul vieții morale. A transforma însă voința, a modifica natura omului, acționînd pînă în adîncul inimii, aceasta e o sarcină mult mai dificilă, mai complexă, decît a geometrului care poate deduce un adevăr din altul.

Filosofia, s-a văzut, nu-l poate conduce pe om spre dezlegarea întrebărilor supreme. Adevărata filosofie își bate joc de filosofie — spusese Pascal —, subliniind prin aceasta incapacitatea filosofiei tradiționale de a descifra problematica condiției umane; nici religiile — cu excepția creștinismului — nu pot face acest lucru. Originea lor e profană; toate s-au impus prin forță și viclenie, adorînd divinități mai ridicule și mai neputincioase decît oamenii. Rațiunea, care înseamnă gîndire, minus sentimentul și voința, e prea flexibilă, „mlădioasă în toate direcțiile", capabilă de a servi orice cauză. Nu înseamnă însă, după Pascal, că scepticismul ar fi ultimul cuvînt al filosofiei, deși nu o dată *Cugetările* pot produce această impresie. A umilit rațiunea, proclamînd virtuțile superioare ale unei logici „a inimii"; a condamnat uneori pe Descartes și pe

[50] Pascal împărtășește cu Descartes și cartezienii secolului al XVII-lea aceeași convingere cu privire la rolul important al voinței în activitatea de cunoaștere: „... Voința este unul din principalele instrumente ale convingerii, nu în sensul că ea formează convingerea, ci pentru că lucrurile sînt adevărate sau false după fața din care sînt privite..." (fr. 99).

cartezieni, pe toți acei care aprofundează prea mult știința. Dar tot Pascal a adresat o critică viguroasă pironismului[51], afirmînd că un pironism radical e tot atît de imposibil ca și dogmatismul, că „n-a existat niciodată unul cu adevărat și perfect sceptic. Natura ajută rațiunea neputincioasă și o împiedică de a rătăci chiar pînă în acest grad". Astfel, dacă e adevărat că „avem o neputință de a demonstra, pe care nici un dogmatism nu poate s-o învingă" este nu mai puțin adevărat că „avem o idee despre adevăr de nebiruit de către orice pironism" (fr. 395). Următoarea afirmație nu este nici ea a unui pironian: „Trebuie să știi să te îndoiești unde trebuie, să fii sigur unde trebuie, să te supui iar unde trebuie. Cine nu face așa nu înțelege puterea rațiunii" (fr. 268). Scepticismul se manifestă de fapt în filosofia lui Pascal ca o tendință limitată, care nu duce la tăgăduirea rezultatelor particulare ale științei, nici a progresului ei general la care el însuși a adus contribuții de cea mai mare însemnătate, ci vizează numai o anumită atitudine, de dogmatism pe cît de orgolios, pe atît de superficial, în interpretarea problematicii umane[52]. O anumită orientare proprie umanismului lui Pascal, căutarea unui alt adevăr, mai profund, mai esențial, ne indică însăși rațiunea criticii la adresa științei, de care aminteam mai sus: „mi-am petrecut multe din zile studiind științele abstracte; dar prea micul număr de oameni cu care se poate comunica pe teren științific mă dezgustase de ele. Cînd am început studiul omului, am văzut că aceste științe abstracte nu-i sînt proprii și că, pătrunzînd în ele, mă depărtam de condiția mea mai mult decît se depărtau cei ce le ignorau" (fr. 144).

[51] În înțelesul larg al cuvîntului, care înseamnă manifestarea unei atitudini sceptice.

[52] Dialectician profund, Pascal a sesizat existența universală a unui ritm alternativ, de urcare și coborîre, realizînd nu imaginea repetiției, ci a unui progres în spirală: „Natura omului nu constă în a merge mereu înainte, ea are drumurile ei înainte și înapoi; frigurile produc frisoane și călduri; și răceala arată tot atît de bine intensitatea fierbințelii, ca și căldura însăși.

Invențiile oamenilor se produc la fel din secol în secol. Bunătatea și răutatea lumii, de asemenea: *Plerumque gratae principibus vices*" (Schimbările plac aproape întotdeauna celor mari — Horațiu, *Ode*, v. 13) fr. 354. „... Natura acționează sub forma progresului, *itus et reditus*. Ea avansează, apoi revine, apoi merge mai departe, apoi de două ori mai puțin, apoi mai mult ca oricînd etc..." (fr. 355).

Dealtfel, „spre gloria pironismului, nu e sigur că totul e nesigur" (fr. 387). În ciuda erorilor, incertitudinilor și a nefericirii existente, omul păstrează intactă capacitatea adevărului. Dacă n-am fi născuți pentru el, de ce l-am urmări cu atîta aviditate? În această trăsătură rezidă însuși principiul demnității umane: „Omul nu este decît o trestie, cea mai slabă din natură; dar este o trestie cugetătoare. Nu trebuie ca întregul univers să se înarmeze spre a-l strivi. Un abur, o picătură de apă e destul ca să-l ucidă. Însă în cazul în care universul l-ar strivi, omul ar fi încă mai nobil decît ceea ce-l ucide; pentru că el știe că moare; iar avantajul pe care universul îl are asupra lui, acest univers nu-l cunoaște" (fr. 348).

De acest principiu al gîndirii nu va putea face abstracție Pascal, oricît de variate vor fi mijloacele prin care va întreprinde opera de conversiune, începînd cu el însuși. Atribuind creștinismului capacitatea de a oferi cea mai bună soluție, teoretică și practică, enigmei morale a omului, efortul se va îndrepta mai ales spre determinarea probelor susceptibile de a întări convingerea în superioritatea acestei religii. O considerabilă parte din *Cugetări* e consacrată, în această ordine de preocupări, profețiilor și miracolelor. „Nu e posibil să te îndoiești în chip rațional de miracole" (fr. 815). Miracolele sînt sprijinul religiei — ne spune Pascal — ele au deosebit pe evrei, pe creștini, pe sfinți, pe cei nevinovați, pe adevărații credincioși. Dar dacă miracolele — recunoaște însuși Pascal — n-au dovedit o prea mare eficiență în convertirea religioasă a oamenilor, ele au impresionat profund pe janseniști. Pascal a cunoscut această tulburare, mai cu seamă în urma „miracolului sfîntului spin", cu efect considerabil asupra preocupărilor sale apologetice. Dar subliniind însemnătatea acestor probe, Pascal recunoaște în fond că valoarea tuturor argumentelor furnizate de istorie și exegeza biblică depinde de convingerile deja existente. Miracolul poate genera credința, dar, la rîndul său, acceptarea miracolului e în funcție de orientarea anterioară a spiritului. Acesta e, credem, sensul afirmației: „Învățătura lămurește minunile, iar minunile lămuresc învățătura", afirmație care sugerează încă de la începutul capitolului despre miracole poziția „cercului vicios" în care s-a angajat această dezbatere. Ce eficiență mai pot avea în acest caz argumentele apologeticii asupra unui spirit refractar

— datorită deprinderii de a gîndi logic — credinţei în miracol, care presupune acceptarea absurdului? O probă nu poate fi convingătoare decît pentru cel dispus să o accepte. Dar Pascal ştia prea bine acest lucru: — „O minune, zice-se, mi-ar întări credinţa. Se spune astfel cînd minunea nu se vede. Motivele, de ordin raţional, cînd privim de departe par a mărgini vederea noastră; cînd ne-am apropiat însă nu o mai limitează întru nimic. Ba chiar începem a vedea dincolo. Nimic nu poate opri vioiciunea spiritului nostru" (fr. 263).

Cu toată fiinţa rîvneşte Pascal spre aflarea unor certitudini liniştitoare, şi cercetarea înfrigurată a unui reazem solid, adîncimea suferinţei pe care i-o produce contemplarea propriului eu şi a vieţii din jur constituie mărturia vibrantă a unei adevărate drame spirituale. Probele metafizice tradiţionale despre existenţa lui Dumnezeu nu-l satisfac. Ele sînt „aşa de departe de judecata obişnuită a oamenilor şi aşa de complexe că fac o slabă impresie; şi chiar cînd ele ar servi unora, aceasta n-ar fi decît în clipa în care ei văd demonstraţia; o oră mai tîrziu le este teamă să nu se fi înşelat" (fr. 543).

Pentru a demonstra existenţa lui Dumnezeu, Toma din Aquino pornise, de pildă, de la considerarea universului material. Dar cît de sterile şi neputincioase deveniseră în epoca lui Pascal argumentele acestei apologetici care nu mai izbutea să-l desprindă pe Dumnezeu din contemplarea naturii! Natura devenise mută: „Tăcerea eternă a acestor spaţii infinite mă înspăimîntă", mărturisea Pascal. Progresele ştiinţei şi ale filosofiei materialiste nu au putut decît să întărească sentimentul de neîncredere în valoarea probelor raţionale despre existenţa lui Dumnezeu. Pe urmele lui Montaigne din *Apologia lui Raymond Sebond*, Pascal recunoştea la rîndul lui cît de şubredă e demonstraţia existenţei divine „prin mersul planetelor şi zborul păsărelelor".

S-ar fi părut astfel, la un moment dat, că miracolele şi profeţiile îi vor putea oferi acel material pozitiv de care avea nevoie pentru a stabili un fundament sigur credinţei. Dar ne mărturiseşte Pascal însuşi: „Profeţiile, chiar miracolele şi probele religiei noastre nu sînt de aşa natură încît să se poată spune că sînt absolut convingătoare" (fr. 564).

A cercetat miracolele şi profeţiile relatate în Scripturi cu pasiunea şi atitudinea exegetului, dar munca asiduă şi meditaţiile n-au făcut decît să-i întărească convingerea despre antagonismul funciar dintre credinţă şi raţiune: „Credinţa se deosebeşte de dovadă: una este umană, cealaltă este un dar al lui Dumnezeu. *Justus ex fide vivit.* O credinţă ca aceasta pe care Dumnezeu o sădeşte în inimi, a cărei dovadă este adesea un instrument, *fides ex auditu;* dar această credinţă e în inimă şi face să se spună: nu *scio*, ci *credo*" (fr. 248). Simţind primejdia pe care spiritul de analiză o reprezintă pentru integritatea credinţei, Chateaubriand scrisese: „Nu ne putem abţine să facem un trist examen de conştiinţă. Pascal se hotărîse să dăruiască lumii o operă din care nu publicăm astăzi decît o mică şi palidă parte (e vorba de *Cugetări* care au rămas neterminate — *n.n.).* Ce capodoperă n-ar fi ieşit din mîinile unui asemenea maestru! Dacă Dumnezeu nu i-a permis să-şi execute planul, este pentru că, pe cît se pare, nu e bine ca anumite îndoieli asupra credinţei să fie clarificate, ca să existe un material pentru acele ispite şi încercări care-i creează pe sfinţi şi martiri"[53].

Dar Pascal şi-a dat seama de inutilitatea efortului de a căuta credinţei un suport raţional. Raţiunea l-a îndemnat la reflecţii care nu sînt ale unui dreptcredincios: „Dacă există un Dumnezeu, el este cu totul de nepătruns, deoarece, neavînd nici părţi, nici limite, nu are nici un raport cu noi. Deci noi nu sîntem capabili de a cunoaşte nici ce este el, nici dacă există. Aşa stînd lucrurile, cine va îndrăzni să încerce a rezolva această problemă? În tot cazul nu noi care nu avem nici un raport cu el" (fr. 233).

Gîndirea sa atît de personală, însetată de adevăruri clare şi controlabile, refuză să se supună imperativului: „crede şi nu cerceta". Va adopta în cele din urmă atitudinea matematicianului probabilist, sau mai curînd, a jucătorului lucid care calculează şansele unei soluţii adusă de hazard: „Să punem în cumpănă cîştigul şi pierderea în cazul în care aţi lua partea credinţei că Dumnezeu există . . . — ne spune un celebru argument din *Cugetări.* Dacă cîştigaţi, cîştigaţi totul; dacă pierdeţi, nu pierdeţi

[53] Chateaubriand, *Génie du christianisme,* partea a III-a, cartea II, cap. VI, p. 317.

nimic. Deci pariați că există, faceți-o fără șovăire" (fr. 233)[54]. S-au făcut numeroase speculații în jurul acestui argument al pariului. Filosofi și matematicieni au folosit nu numai resursele imaginației speculative, ci și ale unui calcul matematic de cea mai savantă tehnicitate, pentru a demonstra capacitatea probantă a pariului pascalian. Argumentul însă nu pare a fi inspirat de credință și nici nu poate duce la credință; nu i se poate atribui mai mult decît semnificația unui îndemn la supunere prudentă și la respectul formal al preceptelor religioase, de teama unei sancțiuni posibile, în eventualitatea că Dumnezeu există. Adevărata credință — în accepție pascaliană — presupune experiența reală, trăită, a divinității: *„Dieu sensibile au coeur"*. Or tocmai acest ideal, efortul apologetului și experimentalistului Pascal nu l-a putut atinge. Soluția pariului n-a reușit decît să scoată și mai mult în relief incompatibilitatea dintre rațiune și credință, opoziția lor funciară. „Spiritul își are ordinea lui, care constă în principii și demonstrații. Inima o are pe a ei"; și nu există posibilitatea de a trece prin acumularea argumentelor de la o ordine la cealaltă[55].

[54] Folosind manuscrisul *Cugetărilor*, Strowski ne relatează următoarea istorie a pariului: „Pe prima pagină, Pascal a notat o conversație sau o dispută cu un personaj al cărui caracter e ușor de ghicit. Acest personaj misterios nu era un om de lume și un indiferent: era un savant obișnuit cu abstracțiile matematice. El dorea să descopere cu procedeele sale de geometru dacă D-zeu există sau nu.

Pascal, obiectîndu-i că D-zeu etern și infinit depășește posibilitățile rațiunii, savantul i-a răspuns că, fără îndoială, e imposibil de cunoscut natura lui Dumnezeu, dar nu existența lui; și el cita numărul infinit ca exemplu al unui lucru a cărui natură ne este absolut inaccesibilă și a cărui existență nu e totuși îndoielnică. Pascal răspunde:

Cunoaștem existența infinitului și îi ignorăm natura, pentru că sîntem legați de el prin întindere și deosebiți de el prin limite. Dar nu cunoaștem nici existența, nici natura lui D-zeu, pentru că el nu are nici întindere, nici limite..." (F. Strowski, *Les Pensées de Pascal*, Paris, 1942, pp. 101—102).

[55] Argumentul pariului a stîrnit o reacție de indignare printre teologi. Astfel, în 1671, abatele Villars îi reproșa lui Pascal, în *Traité de la delicatesse* (Tratat despre delicatețe), că întemeiază „cel mai important adevăr din lume și principiul tuturor adevărurilor pe o idee atît de josnică și puerilă... încît nu ezită să condiționeze religia și divinitatea de jocul cu banul".

Dar nu numai teologii au sesizat incongruența acestui argument. Voltaire, spirit ateu sub masca unei filosofii deiste, observa

Convins de ineficacitatea procedeelor raționale, cvasigeometrice, în materie de credință, Pascal va încerca o altă cale care, indirect, nu constituie decît un omagiu adus rațiunii. Dacă demonstrațiile cele mai riguroase rămîn inoperante, e necesar să se adapteze „automatul", căci sîntem deopotrivă automat și spirit și pentru a genera credința automatismul deprinderilor poate realiza mai mult decît rațiunea însăși: „... Vreți să ajungeți la credință, și nu cunoașteți drumul; vreți să vă vindecați de necredință, și cereți un remediu: învățați de la acei care au fost înlănțuiți ca și voi și care își mizează acum tot ceea ce au: sînt oameni care cunosc acest drum pe care ați vrea să mergeți și care s-au vindecat de un rău de care vreți să vă vindecați. Imitați felul în care au început: făcînd totul ca și cum ar fi crezut, luînd apă sfințită, ascultînd liturghii..." (fr. 233).

Mașina îl imită pe om. Dar și omul imită mașina. Aceasta e tocmai efectul deprinderilor „... care creează în om o a doua natură: Dealtminteri, ceea ce noi numim natură este altceva decît o primă deprindere?". Iată în acest caz că spre deosebire de teologi care condiționează posibilitatea credinței de o revelație supranaturală, de intervenția miraculoasă a harului divin, Pascal o subordonează naturii omenești, admițînd că ea ar putea fi generată prin mecanismul profan al deprinderilor. Ne putem obișnui așadar să credem orice, chiar în existența lui Dumnezeu și în valoarea tuturor dogmelor bisericii. Poate exista însă ceva comun în acest mod de a concepe credința și interpretarea „ortodoxă" dată de teologi? Pentru a obține grația divină, singura capabilă să opereze „miracolul cre-

că cel care se îndoiește nu pariază nici pentru nici contra divinității, adăugînd: „Dealtminteri acest articol pare puțin cam indecent și pueril; această idee a jocului, pagubă și cîștig, nu convine deloc gravității subiectului; mai mult, interesul pe care-l am de a crede într-un lucru nu constituie o probă a existenței acestui lucru..." *(Remarques sur les „Pensées" de M. Pascal*, Beuchot, 1728, t. XXXVII, pp. 44—45).

În *Pensées philosophiques* (Cugetări filosofice) din 1746, LIX, Diderot rezuma astfel esența pariului pascalian: *„Dacă religia voastră e falsă, nu riscați nimic să o credeți adevărată, riscați totul, considerînd-o falsă.* Un imam (suveran musulman — *n.n.)* poate vorbi la fel cu Pascal".

În ediția *Cugetărilor* din 1887, Havet îi reproșa lui Pascal de a ne sili să pariem pentru un eveniment despre care nu știm măcar dacă are o singură șansă să se realizeze.

dinței", rațiunea e neputincioasă — ne spun teologii, și dealtfel Pascal știe prea bine acest lucru: „Credința e un dat al lui Dumnezeu; să nu vă închipuiți cumva că am pretinde că ea e un dar al rațiunii . . . " (fr. 279).

*
* *

E cunoscută și firească întîmpinarea adusă dogmei religioase despre perfecțiunea și atotputernicia divină. Cum poate fi acordată ideea unui Dumnezeu justițiar și atotputernic, cu spectacolul nedreptăților și disarmoniilor din lume? D-zeu, spusese P. Bayle, ar fi putut să nu creeze această lume, fără a pierde ceva din perfecțiunea lui. Atotștiutor și atotputernic, pentru ce a creat-o așa cum o știm? Teologii vor răspunde că răul nu exista la început, el fiind o consecință a păcatului originar. Adam a păcătuit în mod liber, printr-un act al „liberului arbitru" și a fost drept ca greșeala lui să fie pedepsită și la urmași. Absurditatea tezei despre păcatul originar s-a impus oricărei minți lucide. Dar pentru a fi pusă la adăpost credința în Dumnezeu de consecințele atîtor absurdități, apologetul Pascal va fi silit să recunoască, în cele din urmă, că nu mai există decît o singură cale: îndobitocirea, *„abêtissez vous"*. Neașteptată și totodată semnificativă soluție din partea filosofului care a preamărit demnitatea gîndirii umane. Ea nu poate decît să sublinieze în maniera cea mai elocventă inevitabilul impas, grava contradicție în care s-a angajat apologetica pascaliană, și, odată cu aceasta, eșecul oricărei încercări de fundamentare rațională a religiei.

Ar putea fi relevată în acest punct al discuției o anumită analogie între recomandația „adaptării automatului" *(„incliner l'automate")* și o teorie psihologică contemporană, cunoscută sub numele de teoria periferică a emoției. După James și Lange, promotorii acestui punct de vedere, la originea emoțiilor noastre nu trebuie căutată acțiunea vreunui factor obiectiv, din mediul exterior. Ele nu fac decît să exprime răsunetul în conștiință a unor modificări fizice, organice. Ar fi suficient în acest caz să reproducem manifestările externe caracteristice unei emoții, să dăm așadar automatului „înclinația necesară", pentru ca emoția să apară spontan. Inconsistența științifică a acestei teorii care încearcă să desprindă procesele psihice de acțiunea mediului extern, social în primul rînd, apare cu evidență. Dar să admitem cu Pascal că modificarea „automatului" n-ar fi lipsită de o anumită eficacitate psihologică. Cu aceasta însă, problema trecerii la credință nu e încă rezolvată. Între operația care constă în „modificarea automatului", prin efort rațional, și credință, e o prăpastie incomensurabilă, o distanță care, — după teologi — nu poate fi străbătută decît printr-o intervenție supranaturală. La ce bun apoi tot acest efort pe care-l reclamă apologetica pascaliană, din momentul în care conform teoriei janseniste a predestinării „grația divină" nu poate fi acordată decît unui mănunchi de aleși? Și, fără îndoială, Pascal n-a fost printre aceștia.

Acea unică experiență, consemnată în faimosul *Memorial* din „anul de grație" 1654, a rămas fără urmări mai adînci. Ea n-a reușit să anihileze deprinderile și iscodirile unei inteligențe mereu trează, prea lucidă pentru a renunța la analiză și dovezi. În ciuda sforțărilor unei voințe încordată pînă la limitele omenescului, conștiința lui Pascal nu a putut realiza acea formă totală și neșovăitoare a credinței pe care probabil au cunoscut-o naturile simple și misticii bisericii. Intelectul său lucid s-a împotrivit, aducîndu-l mereu la realitate, silindu-l să-și dea seama de absurditatea efortului de a transcende condiția umană: *„Qui veut faire l'ange fait la bête . . . "*.

*
* *

Un puternic suflu umanist străbate și însuflețește „monumentul neterminat" al *Cugetărilor*. Știința, filosofia, morala, religia, întregul univers pascalian gravitează în jurul ființei umane, deschizîndu-i perspectivele nemărginirii odată cu imaginea propriilor inperfecțiuni, solicitînd-o la un viguros efort de redresare interioară. Umanismul lui Pascal, concepția sa despre om, despre poziția și destinul omului în lume nu sînt produsul unei elaborări teoretice, abstracte, ci însăși esența filosofiei sale filtrată prin sensibilitate. E o concepție și o dramă de conștiință totodată, în substanța căreia se întretes și se ciocnesc tendințe de proveniență eterogenă, marcînd conflictul interior, antrenîndu-l pe Pascal în direcții divergente. Două curente principale se confruntă, alimentate cu numeroase aluviuni: unul inspirat de concluziile omului de știință, celălalt de

principiile jansenismului. Cercetările fizicianului și analiza principiilor primare ale geometriei l-au condus pe Pascal la imaginea complexității și imensității naturii, în dubla ei infinitate; din aceste concluzii însă, jansenistul va desprinde un argument de prim ordin, prin care omul e îndemnat să se cunoască pe sine, să învețe a se prețui la justa valoare, să-și formeze convingeri morale, care ar putea însemna mai mult decît geometria însăși și toate celelalte științe abstracte.

„Știința lucrurilor exterioare nu mă va consola de ignorarea moralei, în clipele de suferință; dar știința moralei mă va consola întotdeauna de necunoașterea lucrurilor exterioare".

În momentele de exaltare mistică, omul de știință își va renega astfel propria sa vocație, condamnînd în numele crezului său știința și pe acei care o cultivă: „De scris împotriva celor care aprofundează prea mult știința. Descartes" (fr. 76), și mai departe: „Descartes inutil și nesigur" (fr. 78). Ceea ce pentru Descartes constituise punctul de plecare și revendicarea supremă a filosofiei sale, afirmarea autonomiei absolute a gîndirii, nu reprezintă pentru jansenistul Pascal decît manifestarea unui orgoliu diabolic, incompatibil cu esența moralei creștine. Din această perspectivă, creștinismul îl atrage nu ca mod de explicație a lumii, ci pentru tot ceea ce privește problematica umană, ca explicație și remediu a naturii umane, corespunzînd, pînă la un punct, înclinațiilor și experienței moralistului. Realitate și ideal, pesimism față de condiția actuală a omului și încredere în capacitatea lui de perfecționare morală se contopesc în imaginea făurită de acest „mizantrop sublim" — după cum îl caracterizase Voltaire. Creștinismul — ne spune Pascal — îl obligă pe om să-și recunoască imperfecțiunile, contrarietățile naturii sale și să se străduiască de a deveni asemenea lui Dumnezeu. Prin intermediul „grației divine" i se oferă însă remediul „mizeriei" care provine din păcatul originar, posibilitatea de a se ridica deasupra naturii sale corupte, comuniunea cu un infinit supranatural.

Elanului jansenist, însă, care confunda perfecțiunea cu o transcendență divină, i se opune atitudinea intelectuală a omului de știință și a observatorului lucid, străduința — pe urmele lui Montaigne — de a restitui omul propriei

sale naturi, restabilind astfel echilibrul dintre realitate și ideal.

Omul — ne spune Pascal — e capabil să se cunoască, să-și analizeze contradicțiile și să lupte împotriva lor; își poate da seama de ceea ce este și de ceea ce trebuie să fie. Destinul e înscris, în ultimă instanță, în natura lui și nu hotărît de un principiu transcendent. Idealul e în om; și el se poate depăși, fără să iasă din granițele propriei sale naturi. „Este bine ca omul să-și aprecieze valoarea. Să se iubească pe sine întrucît are o fire capabilă de bine. Dar să nu iubească ceea ce-i josnic în el. Pentru aceasta să se dispreţuiască, fiindcă altfel toată puterea lui este fără folos. Însă, bineînțeles, nu trebuie să dispreţuiască ceea ce constituie capacitatea naturală a sa. Să se urască pe sine într-un fel, să se iubească în altul. El are în el capacitatea de a cunoaște adevărul și a fi fericit" (fr. 423).

Teologii denigrează natura omenească și neagă autenticitatea lumii reale, cunoscută prin simțuri și rațiune, în profitul unei fictive „lumi de apoi". La Pascal, dimpotrivă, totul se raportează în ultimă instanță la om, care nu e decît o parte, dar cea mai însemnată, a naturii atotcuprinzătoare. Evident, supranaturalul e adesea invocat de Pascal. Dar în desfășurarea dialectică a *Cugetărilor* el își pierde în cele din urmă înțelesul unui principiu care ar acționa prin constrîngere, dinafara naturii. E mai curînd un ideal, un complement reclamat de natură, imanent acesteia, o metaforă — am spune — destinată a sublinia caracterul imperios al aspirației spre perfecțiune. Într-o formă încă tulbure, contaminată de religie, manifestînd totuși puternice afinități cu convingerile omului de știință, umanismul *Cugetărilor* înscrie astfel un moment semnificativ în evoluția acelei „filosofii a naturii" inițiată de Renaștere ca o reacție împotriva servituților teologice. Transpusă pe planul reflecției morale, ea s-a tradus la Pascal prin o dublă exigență: una privește latura psihologic-morală a acestui umanism; cealaltă, latura de critică socială.

Respectul naturii omenești va însemna pentru psihologul moralist, de care e dublat omul de știință, respingerea dogmatismului și formulelor generale, sentimentul viu al diversității umane, necesitatea de a considera omul în trăsăturile lui concrete, în aspectele de originalitate care disting o individualitate de alta: „cu cît cineva are mai mult spirit, cu atît găsește mai mulți oameni originali"

(deosebiți unii de alții — *n.n.*). Pascal — observa cu dreptate F. Strowski — „nu se închide într-o noțiune generală și abstractă despre om; cînd îl asculți vorbind despre om ai impresia că se adresează unui om . . . "[56]. Atitudinea lui Pascal în această privință urmează — evident — linia de inspirație a lui Montaigne și Méré. Nu există o natură universală, „o rațiune impersonală — spusese Montaigne; fiecare își are propria sa natură și această natură nu are nimic sacru, nici divin. E făcută din deprinderile noastre, din instinctele noastre, din dorințele noastre; este felul nostru de a fi, individual, ireductibil. Temperamentul nostru, educația noastră, hrana noastră, concepțiile noastre, conversațiile noastre, toate acestea constituie natura noastră.

Același puternic sentiment al complexității și diversității naturii umane îl întîlnim la autorul *Cugetărilor*, fără a face însă din aceasta suportul unei doctrine sceptice. Nu există — după Pascal — un fond natural identic la toți oamenii. Ceea ce numim natură reprezintă în bună parte rodul unor deprinderi, dobîndite, un „obicei" consolidat (automatul) contribuind, odată cu diferențele spirituale, la adîncirea deosebirilor dintre oameni.

Pe terenul acestor reflecții se plasează distincția dintre „spiritul geometric" și „spiritul de finețe" (formulată mai întîi în *Discours sur les passions de l'amour*, reluată și adîncită în *Pensées)*. Spiritul geometric dispune de principii palpabile, dar e „departe de uzul comun"; nu e nevoie de o mare sforțare a intelectului pentru a le vedea din plin. Numai un intelect lipsit de rectitudine ar putea „să le judece rău, ele fiind reguli așa de cuprinzătoare încît este aproape cu neputință să-ți scape" (fr. 1).

„Spiritul de finețe" operează cu principii comune: „nu este vorba decît să ai ochi bun. Dar trebuie să-l ai bun, căci regulile sînt atît de mlădioase și în așa mare număr, că este aproape cu neputință să nu-ți scape vreuna. Or, omisiunea uneia singure duce la eroare. Deci, trebuie să ai mai întîi ochiul foarte limpede, ca să vezi toate principiile, și apoi mintea dreaptă spre a nu judeca fals pe principii cunoscute". Printre lucrurile de finețe, Pascal așază în primul rînd cunoașterea caracterelor umane, în complexitatea și profunzimea lor intimă, în imensa lor varietate și originalitate, care scapă privirii obișnuite. (Odată cu o latură caracteristică a umanismului la Pascal, se desprinde din acest gen de reflecții și comunitatea de interes și preocupări cu moraliștii secolului al XVII-lea, la Rochefoucauld, La Bruyère, Méré etc. . . , acesta din urmă exercitînd o influență deosebită asupra psihologului moralist din *Cugetări).*

[56] F. Strowski, *Les Pensées de Pascal*, p. 27.

Psihologul Pascal înregistrează diversitatea firii omenești ca și a genurilor de ocupație, dar umanistului îi repugnă vocația limitată și specialismul îngust care alterează orizontul spiritual și înăbușă omul, ducînd la hipertrofia eului, la apariția acelui „detestabil eu" care se consideră „centru al întregii existențe"[57]. Preferințele lui Pascal se îndreaptă spre acel *honnête homme* teoretizat în cultura Franței din secolul al XVII-lea, ca întrupare ideală a spiritului de universalitate: „Este bine ca despre un om să nu se zică nici că este matematician, nici predicator, nici orator, ci că este *honnête homme*. Numai această calitate universală îmi place. Dacă văzînd un om, îți vine în minte cartea pe care a scris-o, e semn rău. Aș vrea să nu observi o calitate decît cînd este cazul sau cînd trebuie să te folosești de ea *(Ne quid nimis)*: de teamă ca o anumită calitate să nu decidă și să nu eticheteze pe cineva" (fr. 35).

*
* *

Observațiile moralistului asupra caracterelor umane se împletesc indisolubil cu acele care privesc latura de critică socială a umanismului lui Pascal; gînditorul umanist a fost deopotrivă impresionat de spectacolul contradicțiilor lăuntrice ale ființei umane, ca și de acela al vieții sociale. Pasiunea științifică și frămîntarea religioasă, retragerea în singurătatea de la Port-Royal nu i-au putut abate atenția de la realitățile sociale și politice ale vremii. O întreagă teorie asupra societății se poate degaja din ansamblul *Cugetărilor*, meditațiile referitoare la aceste probleme urmînd aceeași linie de inspirație care constituie izvorul și laitmotivul filosofiei lui Pascal: determinarea poziției omului în lume, în natură și societate. Considerațiile pri-

[57] Etica lui Pascal are la bază îndemnul de a lupta împotriva pornirilor egoiste, centrifugale și de a subordona și conforma voința personală interesului colectiv. Aceasta e ordinea . . .

vind problematica socială se articulează astfel organic cu acele care au ca obiect atitudinea omului față de natură și față de el însuși, expresii diferite ale unei unice și fundamentale preocupări.

Observația atentă a fenomenului social și o anumită idee despre justiție alcătuiesc coordonatele principale ale cugetării lui Pascal — „politicul", vădind încă o dată împletirea dintre o tendință realistă, empiristă a geniului său, cu alta raționalistă, de esență carteziană. Evident, a condamnat rațiunea și pe cartezieni în momentele de fervoare mistică; dar tot rațiunii îi recunoaște capacitatea de a stabili ceea ce este drept și rațional, de a fundamenta regulile unei justiții care să aibă același caracter de valabilitate universală ca și axiomele euclidiene. Dacă această rațiune „absolută" ar fi fost cunoscută de oameni, nu s-ar fi ajuns — ne spune Pascal — la „această maximă, cea mai generală dintre acele care există printre oameni, ca fiecare să urmeze moravurile propriei lui țări; strălucirea adevăratei echități ar fi supus toate popoarele și legislatorii n-ar mai fi luat ca model, în locul acestei justiții constante, fanteziile și capriciile perșilor și germanilor. Ar fi fost adoptată de toate statele din lume și în toate timpurile, etc. . . . " (fr. 294).

Cu atît mai izbitoare apar contradicțiile istorice și relativismul justiției în fața acestor exigențe riguroase ale rațiunii: „. . . . trei grade de ridicare de la Pol răstoarnă întreaga știință a dreptului. Un meridian hotărăște adevărul; în puțini ani de stăpînire, legile fundamentale se schimbă. Dreptul își are epocile sale. Hazlie justiție este justiția aceasta pe care o mărginește un rîu sau un munte! Adevăr dincoace de Pirinei, eroare dincolo" (fr. 294).

Martor sensibil și pătrunzător al unui veac frămîntat, Pascal a putut observa îndeaproape relativismul justiției, abuzurile despotismului feudal, toată suferința și nemulțumirile care au răbufnit în răscoalele țăranilor și ale păturilor sărace de la orașe, a cunoscut Parisul Frondei din 1648—1649 și Parisul de după Frondă. În 1640 îl urmase pe tatăl său, trimis la Rouen de către Richelieu, în calitate de *intendant des tailles*. Politica dură de intensificare a fiscalității impusă prin ordinele cardinalului-ministru a provocat o violentă răscoală a sărăcimii spoliate. Spectacolul acestei acțiuni de masă, precum și al represiunii sîngeroase care a urmat n-a rămas fără ecou asupra sensibilității și cugetării sociale a lui Pascal. Observației asupra evenimentelor și stărilor de lucruri existente i s-a adăugat apoi influența lecturilor din Montaigne și Hobbes *(De cive)*, toate acestea alimentînd și, la rîndul lor, fiind interpretate prin doctrina moralistului despre „măreția și mizeria ființei umane". Inutil să căutăm în realitatea socială existentă — ne spune Pascal — dovezile unui principiu rațional care ar sta la baza instituțiilor și relațiilor umane. Sub influența pesimismului jansenist Pascal va atribui răul social naturii corupte a omului. Dar scepticismul manifestat în fața realităților existente, morale și sociale, se transformă în cadrul dialecticii pascaliene, ca și la Descartes, într-o îndoială metodică, în fermentul unei critici constructive, progresiste, rostită direct sau sub forma insinuantă a ironiei.

În lipsa unei justiții bazată pe domnia rațiunii, îi revin imaginației și cutumei (dreptul nescris, oral, obiceiul consolidat prin tradiție) rolul de a asigura echilibrul social, pentru a face posibilă convietuirea prin respectul unei false și nedrepte ierarhii[58]. Prestigiul mistic de care se bucură conducătorii și legile imperfecte, făurite de oameni, sînt tocmai opera acestor facultăți înșelătoare: „Obișnuința de a vedea pe regi însoțiți de gărzi, de tobe, de ofițeri și de toate lucrurile care obligă oamenii la respect și groază, face ca prezența lor, cînd este singură, uneori, neînsoțită de nimeni și nimic, să imprime în supuși respectul și teama, pentru că lumea nu separă, în minte, persoana lor de suita pe care o vede, de obicei, alături. Lumea care nu știe că acest efect își are originea în obișnuință crede că are drept cauză o forță naturală; și de aici cuvintele: caracterul divinității este întipărit pe chipul său etc. . . . (fr. 308).

Dar lăsînd să se creadă că ființa lor ar fi învestită cu o forță supranaturală, divină, conducătorii nu trebuie să-și facă iluzii. Autoritatea lor e o autoritate artificială. În esența ei proprie, natura umană nu cunoaște astfel de

[58] Pascal acceptă rolul tradiției, al cutumei, în viața socială, recunoscînd însă că ea nu urmează întotdeauna normele rațiunii și ale justiției: „Montaigne nu are dreptate: cutuma nu trebuie urmată decît pentru că e cutumă și nu pentru că ar fi rezonabilă sau justă; dar poporul o urmează pentru simplul motiv că o consideră justă. . ." (fr. 325).

deosebiri[59]. Aceasta e convingerea care se desprinde din textul *Cugetărilor*. Ea va fi afirmată răspicat în unul din cele trei discursuri pe care Pascal, în rolul de educator, le-a adresat unui fiu de duce[60].

Încă din tinerețe rîvnea să devină educatorul vreunui vlăstar de viță nobilă, nu din oportunism sau vanitate, ci pentru a-și traduce efectiv, chiar într-o măsură restrînsă, propriile sale vederi cu privire la perfectibilitatea naturii omenești. Umanismul său, cu toate scăderile și contradicțiile generate de teologia jansenistă, l-a îndreptat astfel spre problemele educației. Pascal nu crede în bunătatea înnăscută a oamenilor, așa cum va crede Rousseau, dar nutrește convingerea că o pricepută operă educativă ar putea modela mentalitatea celor „de sus", aducîndu-i la conștiința deplinei egalități între oameni, indiferent de rang, în fața naturii.

Prilejul i s-a oferit în anul 1660, cînd, solicitat fiind să se ocupe de unul din fiii ducelui de Luynes, va spune în unul din cele trei discursuri: „Dv. nu aveți nici un drept la ele (la bunuri — *n.n.*) prin dv. însivă sau prin natura dvs... Această rînduială nu este fondată decît pe voința legislatorilor care au putut avea motive întemeiate de a o stabili, dar care nu s-au întemeiat pe nici un drept natural ce ați avea asupra acestor bunuri... Sufletul și trupul dvs. se potrivesc la fel de bine cu starea unui luntraș ca și cu aceea a unui duce...; perfectă egalitate cu toți oamenii... aceasta este, de fapt, starea dv. naturală".

[59] Pascal denunță absurditatea monarhiei, admițînd-o numai ca un mijloc necesar pentru a preîntîmpina războaiele civile: „Lucrurile cele mai nerezonabile din lume devin cele mai rezonabile numai din cauză că oamenii sînt nesocotiți. Ce poate fi mai puțin rezonabil, decît a alege pentru a guverna un stat pe primul fiu al unei regine? Nimeni pe un vas nu se gîndește să aleagă în funcția de comandant pe acela dintre călători care este de familie aleasă; această lege ar fi ridiculă și nedreaptă. Dar pentru că ei există și vor fi totdeauna, ea devine rezonabilă și dreaptă, căci pe cine să alegi? Pe cel mai virtuos și mai destoinic? Iată-ne disputînd, fiecare pretinzînd că este cel mai virtuos și mai destoinic. Să atașăm atunci această calitate unui lucru incontestabil. Este fiul cel mai mare al regelui; acest lucru e clar, nu poate încăpea discuție. Rațiunea nu poate face un lucru mai bun căci războiul civil este cel mai mare dintre rele" (fr. 320).

[60] *Trois discours sur la condition des grandes.* Relatarea lui Nicole a fost scrisă în 1670 și publicată în tratatul său intitulat *De l'éducation d'un prince.*

Caracterul progresist al tezei de mai sus apare în chip neîndoielnic. Putem descifra în conținutul ei sumar germenii unei atitudini de critică socială, care vor încolți din plin în acel cult al naturii și egalității naturale, caracteristic revendicărilor ideologice ale burgheziei din Franța secolului al XVIII-lea.

Dar sesizînd amploarea inegalităților și nedreptății sociale, Pascal a intuit totodată și izvorul ei primordial: tendința de acumulare materială, care generează proprietatea privată. „Al meu, al tău. Cîinele acesta este al meu, zic copiii; acesta este locul meu sub soare, zic cei mari. Eu văd în aceste spuse începutul și imaginea uzurpării întregului pămînt" (fr. 295). Gîndirea socială a lui Pascal se desfășoară astfel pe un teren realist, dezvăluind adevăruri capitale. Anticipîndu-l pe Rousseau[61], a subliniat caracterul imoral al proprietății particulare, expresie a egoismului care-l înstrăinează pe om de umanitate și de el însuși. De unde concluzia: „... egalitatea între oameni în ce privește bunurile e un lucru drept..." (fr. 299). Opiniile lui Pascal și Rousseau coincid într-un punct esențial: condamnarea instituțiilor și „sacrelor prejudecăți" de care e guvernată omenirea: „Pentru ce mă omori? Ei, ce, nu ești de dincolo de apă? Prietene, dacă ai sta dincoace, aș fi un asasin și ar fi nedrept să te omor; dar fiindcă stai dincolo, sînt un viteaz și acest lucru este drept" (fr. 293).

Dar înregistrînd această stare de lucruri, concluziile celor doi gînditori vor fi diferite: Rousseau va proclama necesitatea revoluției pentru a fi întronată justiția deplină. Atitudinea lui Pascal nu este aceea a teologului care consideră lumea existentă drept „cea mai bună din toate lumile posibile", dar nici a reformatorului social militant pentru un ideal de dreptate. Sub influența pesimismului jansenist cu privire la natura umană, încercarea de a modifica ordinea socială existentă îi apare ca absurdă și in-

[61] *În discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, J. J. Rousseau denunță proprietatea ca o crimă: „Primul om care, împrejmuind un teren, s-a încumetat să spună *acesta este al meu* și care a găsit oameni destul de proști ca să-l creadă a fost adevăratul întemeietor al societății civile. De cîte crime, războaie, omoruri, de cîte mizerii și orori ar fi scutit omenirea cel care, scoțînd țărușii sau astupînd șanțul, ar fi strigat semenilor săi: Feriți-vă să-l ascultați pe acest impostor; sînteți pierduți dacă uitați că roadele sînt ale tuturor și că pămîntul nu este al nimănui" (Editura științifică, București, 1958, p. 118).

utilă. Soluția pe care o recomandă este acceptarea legilor existente, nu pentru că ar fi drepte, ci pentru că sînt legi, respectarea lor fiind garanția păcii, „bunul suprem" al omenirii. „Dreptatea e un lucru discutabil; puterea se recunoaște fără nici o discuție. Deci n-avem decît să dăm putere justiției. Neputîndu-se face ca ceea ce-i drept să fie puternic, lumea a făcut ca ceea ce-i puternic să fie drept" (fr. 298).

O anumită schimbare a lucrurilor i se pare totuși posibilă și necesară; nu prin folosirea unor mijloace violente, care ar duce la tulburarea păcii, ci prin intermediul unei acțiuni educative, sistematice și luminate, pe care Pascal o concepe în spiritul acelui democratism de esență burgheză, care va fi preconizat de filosofii iluminismului și materialismului francez din secolul al XVIII-lea. În fond, Pascal nu e un conformist, un apărător al ordinii feudale, adaptîndu-se la realitate în felul iezuiților; ci un refractar, un spirit protestatar care nu recunoaște altă autoritate reală decît aceea care emană din rațiune și respectul demnității umane.

*
* *

Geniu al tuturor antitezelor, dar și al sintezelor celor mai originale[62], Pascal ar fi greu de înțeles în absența efortului de a-i integra opera în contextul social-cultural al epocii. Marele gînditor aparține unui secol în care burghezia în ascensiune, favorizată într-o măsură de înseși interesele monarhiei absolute, a putut crea condiții prielnice inițiativelor intelectuale, stimulînd spiritul cercetării, încurajînd în diverse forme lupta de eliberare de servituțile lumii feudale. Au fost inițiate astfel premisele gîndirii moderne, a cărei trăsătură principală s-a manifestat printr-un interes deopotrivă de viu față de adevărul științei ca și față de realitatea conștiinței.

Dar progresistă prin veleitățile ei de afirmare pe plan economic și cultural, burghezia franceză din secolul al XVII-lea a fost lipsită de acel spirit revoluționar care o va împinge în secolul următor la asaltul împotriva instituțiilor și culturii feudale. Pe de altă parte presiunea bisericii e încă puternică și catolicismul depune toate sforțările pentru a-și reface autoritatea grav zdruncinată de Reformă și de întreaga mișcare culturală a Renașterii. Raționalismului care cîștiga teren, biserica îi opune ideile sale de autoritate și tradiție, apărîndu-și vederile ei conservatoare, căutînd să impună întregii lumi vechea și perimata ei tabelă de valori menită să consfințească primatul dogmei, al credinței, în raport cu rațiunea și libera cercetare a adevărului.

Am putut vedea în opera lui Pascal mărturia, poate cea mai elocventă, a conflictului spiritual care angajase conștiința acelei epoci și totodată rolul ei considerabil în promovarea științei și a unei etici umaniste. Prin convingerile sale științifice, prin calitățile spiritului său orientat spre observație și analiză rațională a faptelor, Pascal și-a manifestat cu fermă intransigență refuzul multor prejudecăți care au stăpînit gîndirea scolastică a evului mediu, atitudinea sa în domeniul științei conformîndu-se celor mai riguroase exigențe ale cercetării, ca în apriga controversă dintre „pleniști" și „vacuiști".

Ne-am străduit să arătăm în studiul nostru, că deprinderile sale de gîndire și convingerile științifice nu au rămas fără efect asupra operei apologetice. Dacă activitatea omului de știință poate fi cercetată independent de a filosofului, opera acestuia din urmă nu poate fi însă înțeleasă în chip just, în lumina ei adevărată, în procedeele și rezultatele care au marcat evoluția dialecticii pascaliene, fără a ține seama de ecoul convingerilor și deprinderilor gîndirii științifice pe acest teren de preocupări. Deși problema credinței ocupă un loc central, filosofia lui Pascal nu este aceea a unui teolog sau gînditor mistic. Atitudinea mistică se caracterizează prin absența spiritului critic, prin confuzia permanentă dintre lucruri și stările conștiinței, dintre subiectiv și obiectiv, dintre dorință și realitate. Căutînd evadarea din lumea arătată de simțuri, lume a cărei autenticitate o tăgăduiește în chip categoric, misticul năzuiește la comuniunea totală cu un absolut supranatural, a cărui existență o așază mai presus de orice îndoială, în afara oricărui examen profan. Jansenistul Pascal, care întreprindea o apologie a religiei creștine, nu s-a putut sustrage voinței fanatice de a crede, dar nici acțiunii propriilor sale convingeri științifice. Această acțiu-

[62] E demnă de subliniat apropierea pe care gînditorul D. D. Roșca o face între Pascal și Hegel (articolul asupra lui *Pascal* din *Linii și Figuri*, Sibiu, 1943, p. 81).

ne e adîncă și complexă. Ea s-a manifestat în forma cea mai caracteristică pe planul concepției asupra lumii, a cărei obiectivitate nu a fost pusă niciodată la îndoială, în procedeele apologiei, în impetuozitatea neînfrîntă a conștiinței critice, cu efectele ei moderatoare asupra elanului religios. Nu concepția asupra lumii figurează pe primul plan al filosofiei lui Pascal. În realitate însă, în substratul tezelor și argumentelor care privesc problema credinței, se confruntă două moduri de a înțelege lumea, unul — al bisericii, celălalt — al rațiunii, și acesta din urmă a triumfat.

Perspectiva asupra religiei nu este a drept credinciosului al cărui spirit e orientat spre transcendență, spre evadare din sfera lumii naturale, fizice și sociale, ci a umanistului atras de ceea ce în religie se referă la condiția umană, de calitatea ce i-o atribuie de a-l ajuta pe om să se cunoască și să-și desăvîrșească ființa sa morală. Omul, de fapt, este capabil să se cunoască pe sine și să se depășească fără a face apel la vreun principiu transcendent. Destinul e înscris în natura lui: „... Regatul lui Dumnezeu e în noi; binele universal este în noi, ceea ce sîntem noi înșine și ceea ce nu sîntem noi înșine" (fr. 485).

De aici necesitatea cunoașterii de sine; principiu socratic dar spre deosebire de Socrate, Pascal condiționează această cunoaștere de sine de cunoașterea naturii, a întregii realități înconjurătoare. Numai din această perspectivă, pe care moralistul dublat de omul de știință nu o poate neglija, ființa umană poate fi apreciată la justa ei valoare. De această orientare axiologică trebuie să se țină seama pentru a ne face o idee mai justă asupra pesimismului ce caracterizează o latură a concepției sale asupra omului; căci pesimismul lui Pascal nu trebuie privit ca o simplă reacție subiectivă, alimentată de jansenism. În bună măsură, el a fost determinat de factori obiectivi, de constatarea stărilor de lucruri proprii societății feudale, spectacolul contradicțiilor și nedreptăților sociale existente impresionînd nu mai puțin pe autorul *Cugetărilor* decît acela al contradicțiilor inerente naturii omenești.

În vederile sale sociale, Pascal manifestă calitățile unui observator lucid și nemulțumit totodată de realitățile existente. E un spirit protestatar, un liber-cugetător în fond, ale cărui elanuri îndrăznețe vor fi temperate de educația religioasă; el este convins că instituțiile și rînduielile proprii sistemului feudal sînt departe de a se conforma normelor rațiunii și ale justiției adevărate. A sesizat nedreptatea socială și rădăcinile ei istorice, simțind necesitatea revizuirii valorilor tradiționale, fără a fi ajuns totuși la concluzia necesității unei transformări revoluționare a ordinii existente.

Dialectician profund însă, Pascal a intuit existența universală a unității dintre contrarii și a unui ritm alternativ, de urcare și coborîre, realizînd nu imaginea repetiției, ci a unui progres în spirală.

În ciuda limitelor și contradicțiilor, inerente dealtfel unei epoci de tranziție în care elanul novator se confruntă cu misticismul și conservatorismul propagat de biserică, nu poate fi contestat caracterul constructiv, de modernitate, al tendințelor principale care au călăuzit gîndirea lui Pascal: îl recunoaștem în respectul față de autoritatea rațiunii și a experienței ca principii indispensabile ale cercetării și progresului științific, în critica adresată societății feudale, în rolul acordat „spiritului de finețe", sau în ironia spirituală cu care condamnă războiul.

*
* *

Reflectînd frămîntările și contradicțiile ideologice ale unei epoci, conflictul dintre știință și religie, dintre rațiune și credință, ceea ce s-a numit uneori „drama pascaliană" cuprinde în miezul ei o semnificație simbolică: în desfășurarea ei impresionantă s-a ilustrat încă o dată forța superioară, invincibilă, a rațiunii, în ciuda tuturor piedicilor care i se pot opune din afara sau dinăuntrul conștiinței umane.

Omul este principiul suprem și centrul de gravitație al universului pascalian; omul cu slăbiciunile și contradicțiile proprii naturii sale, dar și cu acel nimb de măreție pe care i-l conferă privilegiul gîndirii, bază a dominației asupra universului fizic și asupra lui însuși.

Acesta, credem, e sensul fundamental, adevăratul mesaj al filosofiei lui Blaise Pascal; și nu ar fi putut exista un altul din partea celui care a spus: „Omul este, fără nici o îndoială, făcut pentru a cugeta. Aici stă toată demnitatea și tot meritul său. Datoria lui este să cugete cum trebuie..." (fr. 146).

IV. SPINOZA

Nu numai filosofia lui Spinoza prezintă un deosebit interes pentru o istorie a doctrinelor morale; însăși viața și personalitatea marelui gînditor au ceva cu totul aparte, ca o ilustrare impresionantă a propriilor convingeri, modelate și afirmate sub semnul celui mai intransigent raționalism. Dincolo de rigiditatea geometrică a expresiei simțim însă pulsația vie, pasionată, a unui suflet însetat de absolut, năzuind mai presus de orice la adevăruri eterne, și certitudini definitive. Căci Spinoza a fost nu numai autorul unui sistem speculativ întemeiat după modelul geometriei, ci totodată omul care a trăit din plin drama cunoașterii, identificîndu-și destinul cu acela al ideilor abstracte, conformîndu-și întru totul viața personală — așa cum de fapt au procedat înțelepții tuturor timpurilor — comandamentelor izvorîte din filosofia sa morală.

*
* *

Baruch Spinoza s-a născut la Amsterdam în 1632, ultim vlăstar al unei familii de evrei portughezi, refugiată în Olanda. Rigorile inchiziției i-au determinat pe Abraham, bunicul, și Mihail Despinoza[1], tatăl lui Baruch, să părăsească peninsula iberică pentru a se stabili într-o țară al cărei climat moral oferea condiții mult mai bune pentru afirmarea oricărei credințe religioase sau opinii filosofice.

[1] Numele Despinoza provine de la un mic orășel spaniol Espinoza. A mai fost purtat în secolul al XVI-lea de către Pedro de Spinoza, comentator al fizicii aristotelice, apoi de Iacino Ieronimo Espinoza, remarcabil pictor, și alții...

Deși nu era o fire de bigot, socotind că în materie religioasă cea mai nobilă virtute e moderația, Mihail Despinoza dorea ca fiul său să îmbrățișeze cariera de rabin. În acest scop îl înmatriculează ca elev al școlii evreiești din Amsterdam. În primele două clase Baruch învață să scrie și să citească în limba ebraică. În ultimele două clase, a șasea și a șaptea, cea mai mare parte a timpului o consacră studierii Talmudului și filosofiei iudaice medievale, iar Maimonide e autorul preferat. Din lectura operei acestui filosof supranumit „vulturul iudaic", reține însă ceea ce convenea propriilor dispoziții: *Legea* — spusese Maimonide — a fost dată oamenilor nu numai pentru a-i deprinde cu supunerea, ci în egală măsură pentru a-i învăța să caute adevărul. Iată pentru ce supunerea față de Lege nu e suficientă; cunoașterea adevărului, exercițiul Rațiunii e o datorie fundamentală a conștiinței. Și în numele acestei Rațiuni învățatul rabin condamnase *mistica astrologică* față de care Spinoza a nutrit la rîndul său dealtfel o profundă aversiune.

Instrucția căpătată în acești ani are însă menirea de a-i insufla convingeri profund religioase, pentru a-l pregăti să devină un vrednic și fidel reprezentant al bisericii lui Israel. Fără îndoială că atmosfera și preocupările din această școală vor fi lăsat anumite urme asupra gîndirii lui Spinoza. Dar convingerile acestuia nu s-au manifestat în forma ortodoxă impusă de teologia oficială; căci, fără a fi renunțat la ideea unei divinități unice și infinite, Spinoza îi va imprima o semnificație proprie, conformă de fapt cu orientarea raționalistă a gîndirii sale. O vie și nestăpînită curiozitate intelectuală îl îndeamnă dealtfel să se elibereze de dogmatismul tradiției iudaice. Stimulată și de raționalismul epocii, înclinația spre critică și analiză îl face să se adreseze dascălilor săi, pentru a-l ajuta să rezolve problemele cu care era confruntat la fiecare pas. Le mărturisește în forma cea mai sinceră dificultățile și îndoielile de care e cuprins. Răspunsurile obținute nu-l satisfac însă; dogmele religiei îi fac impresia unui verbiaj rigid și incomprehensibil, a unui țesut de absurdități pe care mintea lui înclinată spre evidențele geometriei refuză să le înțeleagă și să le accepte. Cu cît înaintează mai mult pe acest teren al religiei, cu atît vede mai puțin limpede. O negură tot mai deasă pare a-l învălui, zădărnicindu-i efortul de înțelegere. O serie de împrejurări ve-

neau dealtfel în sprijinul acestei tendințe de eliberare și clarificare interioară; în primul rînd însuși climatul spiritual din Olanda, care nu îngăduia unei credințe religioase sau convingeri filosofice să se întemeieze pe fidelitatea sau subordonarea oarbă față de dogmele impuse de autoritatea tradiției; un climat care favorizează neliniștea, inconformismul, căutarea febrilă a unor adevăruri morale care să corespundă cerințelor intime ale conștiinței. Frecvența conversiunilor religioase e un fapt semnificativ în această privință. Nu numai Spinoza va avea de suferit represaliile sinagogei; unul dintre coreligionarii săi, Uriel Da Costa, îmbrățișează catolicismul pentru a se reîntoarce apoi în sînul comunității ebraice. Convingerile sale intime s-au manifestat însă în dezacord cu ortodoxia iudaică, și ca urmare a acestui conflict, Uriel Da Costa se sinucide în 1640.

Printre împrejurările care au favorizat emanciparea intelectuală a lui Spinoza ar putea fi amintită apoi frecventarea școlii întemeiată de medicul Frans van der Ende[2]. Aici are posibilitatea să-și însușească temeinic limba latină; fapt care i-a înlesnit cunoașterea aprofundată a științei și filosofiei din evul mediu și perioada ce i-a urmat[3]. Dintre gînditorii Renașterii Giordano Bruno este acela spre care se îndreaptă cu predilecție interesul său[4]. Iar printre moderni, Bacon, Hobbes și în primul rînd Descartes. Spinoza nu a fost un cartezian în sensul strict al cuvîntului. Există totuși un acord esențial între concepția carteziană despre primatul evidenței raționale (rolul ideilor clare și distincte) și orientarea raționalistă a

[2] În familia lui Van der Ende Spinoza a putut cunoaște cîteva figuri de liber-cugetători, „libertini", a căror opinii ireverențioase la adresa religiei nu au rămas fără un anumit ecou asupra convingerilor sale (apud Dunin-Borkowski, *Der Iunge Spinoza*, 1910, p. 476).

[3] Insuficienta cunoaștere a limbii grecești nu i-a permis o cunoaștere mai profundă a filosofiei eline. A fost nevoit să recurgă la traduceri în limba latină, adesea infidele și necomplete. Dintre curentele filosofice stoicismul îi reține îndeosebi atenția pentru frumusețea sa morală, pentru acel cult al virtuții și al spiritului de universalitate, care depășea infinit vederile strîmte ale moralei din Talmud.

[4] Admirația față de Giordano Bruno are la origine aceeași oroare de prejudecăți, un acord profund al convingerilor filosofice pătrunse de o puternică tendință rațională, cu toate deosebirile existente sub raportul conceptualizării lor literale.

spiritului său înclinat spre o tratare exclusiv matematică, „more geometrico", a problemelor filosofice. Afinitățile cu cartezianismul, pe terenul metodologiei, ca și al teoriei despre cunoaștere sînt incontestabile, deși — vom arăta mai departe — raționalismul spinozist păstrează o factură originală. Spinoza a cunoscut scrierea carteziană *„Regulae ad directionem ingenii"* și există destule elemente asemănătoare, de conținut, între această scriere și *Tratatul despre reforma intelectului (De intellectus emendatione)*[5].

Influențele exercitate asupra gîndirii lui Spinoza au venit astfel din variate direcții; și e neîndoios faptul că un anumit rol în această privință i-a revenit și filosofiei scolastice, activă încă în acea epocă chiar și în Olanda, țară în care elanul liberei cugetări se afirma cu o impresionantă tărie. Această influență se reflectă mai cu seamă în factura scolastică, în acea manieră rigidă a sistematizării pe care o înfățișează expunerea ideilor din *Etică*.

Dar Spinoza era un spirit original a cărui forță constructivă s-a realizat mai presus de aceste influențe, pe care le-a asimilat și elaborat în cadrul unei sinteze personale, proprii, dominată de o puternică tendință raționalistă și materialistă. Sub impulsul convingerilor sale raționaliste, se va îndepărta tot mai mult de linia religiei oficiale, de ortodoxie, încetînd de a mai ține seama de prescripțiile rituale. Își permite să mănînce și să bea lucruri interzise de legea mozaică. Nu-și mai face rugăciunile în maniera prescrisă de religie, nu mai frecventează sinagoga, și din toate punctele de vedere comportarea sa este aceea a unui libertin, a unui „păcătos", după opinia celor habotnici. Îndoiala religioasă îl frămîntă din ce în ce mai mult. Într-o bună zi, doi dintre cunoscuții săi îl roa-

[5] *Principii ale filosofiei carteziene* este singura operă a lui Spinoza, care în timpul vieții sale apare sub propriul său nume. Această lucrare e compusă din două cărți și dintr-un apendice intitulat: *Gînduri Metafizice*. Opera conține de fapt o redare a tezelor pe care Spinoza le-a susținut în fața unui student al universității din Leyda, Casuarius, înclinat spre teologie, cu intenția de a-l cîștiga de partea filosofiei sale panteistice. Speranța a fost dezmințită; dar Spinoza a publicat această lucrare, nu atît pentru a oferi publicului o prezentare critică a cartezianismului, cît pentru a-i stimula interesul asupra celorlalte lucrări pe care avea intenția să le publice.

gă să le mărturisească, sincer, care sînt adevăratele lui convingeri în problemele religiei, despre d-zeu, despre îngeri, despre nemurirea sufletului etc. ... Spinoza ezită la început, le dă răspunsuri evazive, dar la insistența lor, își deschide sufletul: Biblia — susține el — nu ne spune că d-zeu ar fi o forță spirituală, în sensul propriu al cuvîntului; ar putea tot atît de bine să fie ceva material! În ce privește *îngerii*, aceștia nu sînt decît simple născo-ciri ale imaginației, asemănătoare acelora pe care le trăim în timpul somnului. De asemenea, *sufletul*, s-ar putea ca el să nu însemne altceva decît însuși principiul vieții; nu rezultă de nicăieri, că el ar fi ceva nemuritor...

După această profesie de credință Spinoza s-a oprit, cuprins de o vagă presimțire. Interlocutorii au insistat să continue, dar Spinoza devenise bănuitor; va evita pe viitor acest gen de discuții cu tinerii săi prieteni. Aceștia s-au răzbunat însă, răspîndind zvonul că Spinoza e un mare necredincios, plin de dispreț pentru „legea lui Moise". Bineînțeles, toate acestea au fost aduse la cunoștința comunității ebraice, care de mai multă vreme îl suspecta pe Baruch Spinoza, presupunînd la început că ar fi vorba de o conversiune la creștinism. Un atare gest ar fi pus comunitatea și însăși autoritatea religiei ebraice într-o lumină cu totul nefavorabilă, mai ales că tatăl lui Baruch fusese prezident al acestei comunități. Urmează o serie de încercări de a-l tempera pe Spinoza, promițîndu-i-se, în schimbul unei atitudini corecte față de sinagogă și prescripțiile talmudice, o pensie anuală respectabilă. Spinoza respinge această propunere, considerînd-o vexatorie, inacceptabilă de către cineva pentru care nu poate exista un mai mare privilegiu, decît de a gîndi liber. În cele din urmă va fi adus în fața colegiului de rabini și confruntat cu martorii, unii dintre ei foști prieteni, e silit să mărturisească totul.

Bătrînul rabin Saiul Levy Morteira, fostul magistru al lui Spinoza, al cărui geniu îl admira, îl îndeamnă la căință și retractarea celor spuse. Spinoza refuză însă cu o dîrzenie eroică, de neclintit în hotărîrea și convingerile sale. I se va aplica atunci o pedeapsă, cea mai severă care putea fi pronunțată de autoritățile ebraice: excomunicarea (27 iulie 1656). Textul sentinței de condamnare e impresionant „...excomunicăm, blestemăm și-l îndepărtăm pe Baruch d'Espinoza cu consimțămîntul lui D-zeu cel

binecuvîntat și al întregii comunități...; să fie blestemat ziua și noaptea; să fie blestemat cînd se culcă; să fie blestemat cînd se deșteaptă; să fie blestemat cînd iese din casă și cînd intră...".

Expulzarea din comunitatea evreiască nu l-a afectat totuși prea mult pe Spinoza, deși, printre altele, ea a însemnat și pierderea casei de comerț moștenită de la tatăl său; sufletește se separase mai de mult de biserică. Dar nu va ierta celor care l-au condamnat, asprimea și absurditatea pedepsei.

Repudiat de coreligionari și de familie va trece prin mari lipsuri materiale. Părăsește capitala, reîntorcîndu-se însă după expirarea termenului sentinței, reușind să-și asigure o existență modestă ca șlefuitor de lentile, ocupație pe care a exercitat-o cu multă îndemînare, ajutat de cunoștințele sale de fizică și matematică. Îndeletnicirea aceasta avea dealtfel avantajul de a-i lăsa spiritul să vagabondeze liber în lumea abstracțiunilor filosofice, șlefuind și aici, cu infinită răbdare și forță de concentrare, piesele de reazăm ale propriului său sistem, meditînd neîncetat asupra existenței și scopului ultim al vieții umane...

În aceste condiții a scris *Tratatul despre Dumnezeu, om și fericirea lui*, schiță premergătoare a *Tratatului teologico-politic* (1670), în care, printre altele, își va exprima îndoiala cu privire la autenticitatea vechiului testament.

Rezultă din aceste scrieri, în ciuda concesiilor aparente făcute teologiei, necredința funciară a unui spirit iubitor de libertate, care mai presus de orice, a detestat superstițiile și fanatismul bisericii.

Îndoiala religioasă a pus stăpînire definitiv pe conștiința sa; nu e vorba de stabilirea semnificației unei dogme, exercițiu pe care îl făcuse în atîtea rînduri, ci de însăși problema capitală, fundamentul oricărei dogme: existența lui Dumnezeu. De soluționarea acestei probleme depindea de fapt propriul său destin moral, acea fericire supremă care a constituit tema dominantă a meditațiilor de-a lungul întregii sale vieți. Ar fi dorit să știe dacă acel Dumnezeu al Revelației corespunde unei realități controlabile cu mijloacele rațiunii, dar își dă curînd seama că la astfel de întrebări rațiunea nu poate da un răspuns pozitiv. Acesta e motivul principal pentru care va căuta un refugiu și însuși tîlcul vieții spirituale în miezul propriei

sale gîndiri, asumîndu-şi rolul de a înălţa un edificiu filosofic sistematic, compatibil cu exigenţele unei înţelegeri raţionale a lumii şi cu năzuinţa spre libertate, demnitate şi fericire, proprie fiinţei umane.

Interesul teoretic şi interesul practic (moral), se vor împleti indisolubil în substanţa gîndirii lui Spinoza, cunoaşterea spre care aspira sistemul său filosofic năzuind să constituie în primul rînd un îndreptar al vieţii morale. *Etica*, scrisă în 1667, a constituit expresia cea mai fidelă şi mai strălucită a acestor frămîntări.

În cuprinsul unei scrisori din 1661 adresată unui prieten, Spinoza îi aduce la cunoştinţă pregătirea unei opere filosofice de mare anvergură, destinată a rezolva două probleme capitale, dealtfel indisolubil legate între ele: problema metodei de cercetare, precum şi aceea referitoare la o doctrină asupra existenţei, gravitînd în fapt în jurul preocupării etice. Cele două părţi ale operei proiectate au căpătat de fapt o dezvoltare proprie, încorporată în două lucrări distincte: *Tratatul despre reforma intelectului* şi *Etica*. Tratatul, neterminat, constituie de fapt o propedeutică, un preambul metodologic al *Eticii*. Începută în 1661, această din urmă lucrare, capodopera vieţii lui Spinoza, va fi încheiată în 1675 şi publicată, după moartea autorului (1677). Lucrarea e compusă din cinci părţi: 1) Despre Dumnezeu; 2) Despre natură şi originea sufletului; 3) Despre originea şi natura afecţiunilor; 4) Despre servitutea umană sau forţa afecţiunilor; 5) Despre puterea inteligenţei sau despre libertatea umană.

În 1675 Spinoza predă textul *Eticii* unui editor din Amsterdam. Dar, aşteptată cu nerăbdare de prieteni şi admiratori, vestea publicării acestei scrieri a declanşat o reacţie de furie şi spaimă din partea autorităţilor ecleziastice. Au fost anunţate sancţiunile cele mai aspre la adresa editorului care pregătea lucrarea pentru tipar. În această situaţie Spinoza se vede nevoit să-şi retragă manuscrisul, în speranţa că va putea folosi un moment mai favorabil. Dar soarta a voit altfel şi celebra lucrare îşi va face apariţia la un an după moartea sa.

Numeroşi au fost cei care au ţinut să-l cunoască îndeaproape pe Spinoza, atraşi de faima lui crescîndă: oameni de ştiinţă, îndeosebi fizicieni şi matematicieni, oameni politici ca Ian de Witt, guvernator al Olandei, oameni de toate profesiile şi categoriile sociale. Între aceştia comerciantul Willem de Blyenberg care se adresează lui Spinoza cu rugămintea de a-i da lămuriri în eterna problemă a „răului" şi destinului final al umanităţii. Dar concluziile panteismului spinozist, vădind o nemărginită încredere în puterile raţiunii, acea exaltată afirmare a independenţei şi demnităţii umane care amintea de „superbia diabolică" a stoicilor din antichitate, i se par cu totul opuse învăţămîntului formal al sfintelor Scripturi. Evident, Spinoza nu pare să acorde nici cel mai mic credit dogmelor „revelate"; pentru el nu există altă instanţă legitimă a adevărului decît raţiunea; şi dacă afirmaţiile acesteia contrazic datele Bibliei, cu atît mai rău pentru aceasta din urmă. În cele din urmă, agasat de insistenţa şi inutilitatea discuţiei în contradictoriu pe teme atît de grave, Spinoza îi trimite interlocutorului său un bilet cu următoarea rugăminte: să rămînem prieteni, dar să nu-mi mai ceri lămuriri...

Între cei care au ţinut să-l cunoască mai îndeaproape pe Spinoza a fost şi Leibniz. Dar la încercările acestuia de a provoca o invitaţie Spinoza reacţionează cu rezervă; mondenitatea, oportunismul, caracterul lui Leibniz nu concordă cu vederile sale despre conduita morală a unui filosof: „În măsura în care am putut să-l cunosc din lucrările sale — scria Spinoza unui prieten — mi-a făcut impresia unui spirit liberal şi foarte instruit *(in omni scientia versatus)*. Totuşi mă gîndesc că e imprudent să-i fac cunoscute prea curînd scrierile mele. Aş dori mai întîi să ştiu ce face în Franţa şi să aştept opinia prietenului nostru Tschirnhaus după ce acesta va fi stat mai mult de vorbă cu el şi-i va cunoaşte mai bine caracterul". Un an mai tîrziu, în 1676, Leibniz reuşeşte totuşi să-l viziteze pe Spinoza. Se pare că nu au fost abordate chestiuni mai deosebite, de un real interes filosofic, cu acest prilej, Spinoza manifestînd un sentiment de reţinere în faţa ilustrului său interlocutor. Dealtfel, referindu-se la această împrejurare, Leibniz nota în *Teodiceea* pe care a scris-o: „... nu am aflat decît cîteva glume reuşite cu privire la unele evenimente ale vremii..."

*
* *

Dragostea de adevăr și libertate e mai presus de orice. Între timp i se oferă posibilitatea de a fi numit profesor de filosofie la Heidelberg. În primele momente propunerea îl tulbură; ca profesor ar fi putut exercita o acțiune educativă asupra tineretului în sensul ideilor cărora le-a închinat întreaga sa viață. Dar după un răstimp de reflexie, răspunsul e negativ; acceptarea unei catedre ar fi însemnat angajamentul formal de a nu mai scrie și propovădui nimic din ceea ce ar fi putut veni în conflict cu autoritatea bisericii, o dezicere a tot ce scrisese, a propriilor sale convingeri... Afară de aceasta preferă solitudinea și meditația tihnită, satisfacțiile unei gîndiri independente, vieții de agitație și satisfacțiilor pe care le-ar fi putut aduce o consacrare oficială.

Dar în ciuda voinței de a-și fundamenta filosofia pe principiile celui mai riguros raționalism, Spinoza, dealtfel ca și Descartes, nu a putut face abstracție de rolul experienței, de propria sa experiență în primul rînd, îndeosebi sub acele aspecte care privesc problema fericirii și conduitei morale. Va mărturisi astfel în *Tratatul despre reforma intelectului* (redactat în 1661) că experiența i-a arătat că tot ceea ce se întîmplă în mod obișnuit în viața oamenilor e lipsit de o importanță reală. Bogăția, onorurile nu au nici o valoare în ele însile, fiind doar sursa unor satisfacții iluzorii și efemere, adesea urmate de tristețe și remușcări. Ele nu-i pot da sufletului liniștea la care aspiră, incapabile de a-l face pe om fericit. Nu s-ar putea spune totuși că înțelepciunea pe care o cultivă Spinoza ar fi fost inspirată de un sentiment de dezgust față de viață și de plăcerile obișnuite. Privită din afară, viața nu i-a oferit nimic din acele satisfacții la care aspiră muritorul de rînd. Deși excomunicarea din comunitatea evreiască nu l-a afectat profund, survine însă boala de plămîni, ca urmare a condițiilor neigienice în care și-a exercitat meseria de șlefuitor de lentile, probabil și datorită unei predispoziții ereditare. A iubit totuși viața cu toate loviturile pe care le-a primit. Dacă atîția gînditori au înțeles înțelepciunea ca o meditație continuă asupra morții, făcînd din această preocupare un îndreptar al vieții morale, Spinoza a evitat această lunecare a gîndului dincolo de limitele rațiunii, nu l-a ispitit — cel puțin într-o formă explicită — ipoteza unei supraviețuiri spirituale, convins că problema fericirii nu poate afla o soluție pozitivă decît prin apelul, dirijat de rațiune, la resursele vieții...

Bolnav de plămîni, moare la 21 februarie 1677.

*
* *

Sub forma riguroasă a unei expuneri matematice, „more geometrico", comportînd definiții, axiome și postulate, *Etica* lui Spinoza va cuprinde esențialul filosofiei sale morale. Dar liniile directoare ale acestei filosofii fuseseră schițate deja în *Tratatul despre Reforma Intelectului (De Intellectus emendatione)*[6]. Rămasă neterminată, lucrarea depășește cadrul unor stricte preocupări de epistemologie, așa cum ar părea să sugereze titlul, vădind acțiunea unei incontestabile inspirații morale. La originea cercetărilor speculative întreprinse aici, stă într-adevăr în primul rînd dorința de a descoperi și analiza căile fe-

[6] Reforma intelectului întreprinsă de Spinoza nu poate fi redusă la înțelesul unei preocupări de logică formală. Nimic nu ar fi fost mai străin de geniul său, de modul de a concepe problema cunoașterii, decît ideea de a separa studiul gîndirii de acela al obiectului, de a se întreba asupra ordinii pe care trebuie să o înfăptuiască intelectul, fără a o raporta la ordinea lucrurilor, de a încerca să explice ordinea reală a lucrurilor, fără a o reduce la principiul sau cauza primă de care ea depinde.

Ne aflăm atunci în fața unei teorii materialiste despre cunoaștere? Un răspuns categoric la această întrebare ar comporta un inevitabil risc, deoarece Spinoza se declară împotriva concepției după care criteriul adevărului ar rezida în corespondența ideii cu un obiect exterior. Potrivit epistemologiei spinoziste adevărul nu trebuie conceput ca o proprietate extrinsecă a ideii, deoarece în acest caz s-ar identifica cu o calitate mai mult sau mai puțin accidentală și pasageră; ideea unui tehnician care a conceput o mașină poate fi considerată „adevărată", deși mașina nu există în natură. Adevărul, în accepția spinozistă, reprezintă ceva pur intrinsec, imanent ideii pe care o numim adevărată. Valoarea acesteia decurge așadar din natura ei intimă; nu prin raportarea la ceva din afară, ci prin ea însăși se justifică ideea adevărată în fața Rațiunii, definindu-se ca atare pe un plan de perfectă autonomie. Am greși totuși dacă am considera accentul pus în spinozism pe autonomia gîndirii, drept mărturie a unei atitudini idealiste; căci insistînd asupra independenței gîndirii, Spinoza nu a înțeles că aceasta ar constitui unica realitate. Gîndirea nu reprezintă decît unul din atributele Substanței; dar în unitatea profundă a acesteia, ordinea gîndirii și ordinea lucrurilor coincid: „Ordinea și înlănțuirea ideilor este aceeași cu ordinea și înlănțuirea lucrurilor" (*Etica*, cartea II, teorema VII).

ricirii și mîntuirii noastre spirituale. Spinoza a mărturisit dealtfel — Pascal, Descartes, nu gîndiseră altfel — că nu acordă nici o valoare preocupărilor și științelor care nu-l pot ajuta pe om să dobîndească fericirea. Experiența personală a avut darul de a-i întări convingerea despre zădărnicia bunurilor și satisfacțiilor la care rîvnesc oamenii în mod obișnuit. Se va întreba în acest caz dacă există un bine suprem, veritabil, capabil să ofere sufletului, el singur, o bucurie stabilă, copleșitoare. Și observînd că însăși meditația în jurul acestei probleme opera ca un balsam liniștitor, aducînd cu sine noi perspective în înțelegerea lumii și a vieții morale, Spinoza ia hotărîrea de a-și consacra efortul în primul rînd fundamentării unei metode infailibile prin care să se poată ajunge la cunoașterea binelui suprem. În consecință își propune să întreprindă o veritabilă reformă a intelectului, pentru a-l face capabil pe om să deosebească cu exactitate adevărul de eroare, să-și formeze idei clare și distincte cu privire la lucrurile care prezintă pentru noi un interes deosebit, în primul rînd în domeniul vieții și conduitei morale. Se știe, nici Descartes nu a fost străin de asemenea preocupări. Dar pînă la fundamentarea unei etici științifice, autorul *Discursului asupra metodei* se declara mulțumit cu preceptele unei morale provizorii, concentrîndu-și efortul spre cunoașterea sistematică a universului material. Spinoza nu va întîrzia în considerații referitoare la o morală provizorie. Ambiția lui e mai exigentă și mai imediată: a determina mai înainte de orice semnificația și scopul existenței, a pătrunde în zona acelor adevăruri fundamentale de care depinde fericirea noastră morală, pentru a înțelege în primul rînd legătura pe care sufletul nostru o întreține cu întreaga natură.

Și, această operă trebuie întreprinsă imediat, fără a mai întîrzia în studierea condițiilor de care depinde certitudinea; căci dispunem de o știință care ne oferă totodată norma ideală a adevărului: știința matematică. Descartes subliniase mai de mult acest lucru. Dar, dînd o aplicație excesivă scepticismului său provizoriu, a considerat în acel moment care precede și condiționează afirmarea cogito-ului, că îndoiala e legitimă chiar în fața evidenței matematice. Spinoza nu va considera îndreptățită această atitudine. Orice noțiune matematică, cum ar fi de pildă acelea de cerc, triunghi sau pătrat, constituie

prin ea însăși, o evidență incontestabilă, în fața căreia nu mai e îngăduită libertatea de a ne îndoi.

A proceda matematic înseamnă în primul rînd a gîndi ordonat. Adevărul se definește prin ordine; se constituie de fapt, după Spinoza, printr-o înlănțuire de adevăruri. Și gîndirea se conformează acestui principiu metodologic ori de cîte ori, pornind de la o evidență inițială, avansează treptat și în maniera cea mai riguroasă, fără a tolera vreo fisură în viziunea ei despre înlănțuirea lucrurilor. Numai în felul acesta se poate ajunge la idei clare și distincte, de o certitudine indiscutabilă. Atîta vreme cît cunoașterea nu e pe deplin unificată, sau ne lăsăm ispitiți de fantomele imaginației, nu se poate spune că înțelegem propriu-zis ceea ce spunem; cuvintele se înșiră unul după altul în discurs, fără a surprinde de fapt modul în care subiectul și predicatul „aderă" unul la altul în actul judecății. Dacă aspirăm la o cunoaștere reală, capabilă să ne arate căile și idealul vieții morale, se impune în acest caz să deducem totalitatea cunoștințelor dintr-o idee primordială din care să derive toate celelalte idei, o idee simplă, clară în gradul cel mai înalt, al cărei adevăr să fie absolut incontestabil. O asemenea idee nu poate proveni din experiență; căci experiența, interioară sau exterioară, nu ne poate procura decît idei „de primul grad", prin definiție „inadecuate", fiind tot atîtea surse de eroare. La rîndul ei, nici credința nu poate fi acceptată ca o sursă de certitudini morale; ea este opera imaginației și simțurilor, expusă ca atare tuturor confuziilor și erorilor. E necesar în acest caz ca în deducția cunoștințelor să se pornească de la o idee care să fie opera Rațiunii. Și aceasta este ideea de substanță, Existență absolută, sinonimă cu Divinitatea, care printr-un privilegiu unic, nu depinde decît de ea însăși.

Analiza acestui concept fundamental de substanță va comporta o serie de definiții referitoare la următoarele noțiuni: *cauză de sine (causa sui), substanță, atribut, mod, libertate*. Definind *cauza de sine*, prima propoziție a *Eticii* sună astfel: „Prin *cauză de sine* înțeleg acel lucru a cărui esență include existența, altfel spus, acela a cărui natură nu poate fi concepută decît ca existență".

Definiția acestei noțiuni o întîlnim și în filosofia carteziană: În *Răspunsuri la primele obiecțiuni* Descartes afirmase: „Mărturisesc deschis că poate exista ceva în care să fie o putere atît de mare și de inepuizabilă, încît

să nu fi avut niciodată nevoie de un ajutor pentru a exista și care să nu aibă nici în prezent nevoie pentru a se menține și deci să fie într-un fel cauza de sine-însuși; și îl concep pe Dumnezeu în acest fel"[7].

Ne aflăm astfel în prezența noțiunii de substanță, noțiune capitală în dezvoltarea celor două filosofii, carteziană și spinozistă, dar cu aplicațiuni diferite: recunoscînd existența unei anumite impreciziuni proprie expresiei de substanță, Descartes o aplică atît divinității, cît și materiei și spiritului. Întinderea reprezintă atributul principal al substanței corporale; gîndirea este atributul principal al substanței spirituale: *res extensa* și *res cogitans*. Pentru Spinoza divinitatea va reprezenta substanța, existența supremă, *ens realissimum*. Spre deosebire de Descartes, conferă acestei noțiuni un sens atotcuprinzător: *ens realissimum* totalizează acum întreaga existență, este principiul fundamental căruia, tot ceea ce poartă semnificația existenței trebuie să i se atribuie fără limite și restricții. Căci dorința principală a lui Spinoza e de a deduce tot ceea ce există din natura divină, de a demonstra că Dumnezeu, substanța absolută, este fundamentul, matricea tuturor lucrurilor. Dar astfel concepută, învestită cu atributele supremei existențe, apare în chipul cel mai evident că divinitatea de care vorbește Spinoza nu are nimic comun cu menirea tradițională, ortodoxă, a reprezentărilor religioase. Ea este identificată — astfel după cum s-a arătat mai înainte — cu Existența, cu „Substanța", în fond cu Natura atotcuprinzătoare, unică, infinită și eternă. Dacă în teologia tradițională esențele lucrurilor singulare erau incluse în intelectul divin în felul unor „potențe" pe care Dumnezeu le-ar actualiza prin libera sa voință, Spinoza refuză a considera intelectul divin ca un principiu anterior sau exterior lucrurilor; el se află într-un raport de imanență și perfectă simultaneitate cu lucrurile; nu reprezintă în fond decît organizarea eternă a naturii, un mod în care sînt cuprinse „ideile" tuturor lucrurilor. De unde rezultă că ideile se deduc unele din altele în intelect, într-o ordine tot atît de necesară ca și felul în care se produc lucrurile în natură. Modurile gîndirii și modurile întinderii, cele două atribute fundamentale ale Substanței se înlănțuie în aceeași ordine, formînd două serii riguros paralele: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. Necesitatea riguroasă care guvernează dezvoltarea celor două serii de fenomene — lucruri, ca și acte de gîndire, explică, după Spinoza, corespondența lor în activitatea de cunoaștere.

[7] Descartes, *Principes* (ediția Adam et Tannery), t. IX, p. 86.

În virtutea paralelismului, ontologic întemeiat, dintre cele două atribute principale, spiritul și întinderea, intelectul se conformează *sponte sua* realității obiective, comportîndu-se ca un „automat spiritual"; căci lucrurile și împrejurările din afară nu acționează asupra gîndirii și gîndirea la rîndul ei nu acționează asupra lucrurilor.

Dar acest punct de vedere — după cum s-a mai arătat — nu privește numai problema adevărului, în general, a epistemologiei spinoziste. El interesează deopotrivă și problemele moralei. În afirmarea acestui principiu putem vedea meritul, dar și dificultatea principală a doctrinei lui Spinoza: reacția la adresa finalismului și a unui anumit empirism din care poate încolți atitudinea sceptică, constituie latura pozitivă a raționalismului spinozist. În teza paralelismului constatăm însă latura critică, vulnerabilă, a acestui dogmatism rațional, refuzul de a înțelege rolul experienței în geneza adevărului ca și în evoluția conștiinței morale.

Din fericire însă deductivismul practicat și preconizat în *Etică* nu a fost perfect consecvent cu sine însuși, înfățișîndu-se de fapt mai puțin riguros decît a promis. Poate fi constatată astfel, chiar în momente de o deosebită semnificație filosofică, intervenția în articulațiile acestui deductivism a unor noțiuni de origine empirică. Iată astfel una din axiomele care figurează la începutul celei de a doua părți a *Eticii: Homo cogitat;* există oameni și oamenii gîndesc. Adevărul acestei axiome nu este însă fructul unui raționament apriori desprins de realitatea experienței; dimpotrivă. Vom întîlni în cuprinsul *Eticii* frecvente și dealtfel inevitabile derogări de la principiul deductivismului. Ceea ce nu poate decît să demonstreze revanșa, chiar discretă, a empirismului împotriva celui mai riguros raționalism.

* * *

Posibilitatea moralei reclamă drept condiţii *sine qua non* cel puţin două postulate: *libertatea* voinţei, identificată uneori cu liberul arbitru, şi existenţa noţiunii unui bine moral. Problema se pune în termenii următori: în ce fel trebuie omul să-şi organizeze şi să-şi dirijeze conduita pentru ca aceasta să fie conformă binelui moral, sau, altfel spus, idealului moral? Numeroşi filosofi, Descartes îndeosebi, au identificat voinţa umană cu o cauză liberă în sensul capacităţii de iniţiativă independent de orice motivaţie. Dar nici o altă doctrină, ca aceea a liberului arbitru, nu a întîmpinat un adversar mai hotărît decît Spinoza, deşi nici el însuşi nu a rămas în afara ariei de influenţă a raţionalismului cartezian; căci filosofia lui Spinoza este în primul rînd o filosofie a necesităţii[8]. Din unghiul de vedere propriu acestei filosofii *binele* şi *răul* sînt noţiuni relative, lipsite de o semnificaţie raţională. Ele nu pot exista decît prin raportarea la un scop: un lucru e socotit bun dacă corespunde scopului urmărit, dacă ne poate procura satisfacţia aşteptată; în caz contrar el e

[8] În numele credinţei sale despre universalitatea necesităţii, Spinoza va respinge atît teoria liberului arbitru cît şi finalismul providenţialist. Dacă o piatră aruncată ar avea conştiinţă de mişcarea ei şi de tendinţa de a persevera în mişcare, s-ar considera liberă; ea ignorează impulsul care a declanşat mişcarea. Un proces analog are loc în conştiinţa umană: sub imperiul unei pasiuni — mînie, teamă etc... — omul se crede liber şi iluzia e cu atît mai acceptată cu cît impulsul e mai puternic. Dar dacă de la cunoaşterea sensibilă sau imaginativă (cunoaşterea de primul gen) s-ar putea ridica la treapta unei cunoaşteri raţionale (cunoaşterea de al doilea gen), omul ar înţelege că evenimentele exterioare, ca şi interioare, deşi se înscriu în timp, aparţin în esenţă unei ordini imuabile şi atemporale. Reprezentarea adecuată a acestei ordini este rezultatul unei cunoaşteri superioare pe care Spinoza o numeşte *ştiinţa intuitivă:* „Acest gen de cunoaştere avansează de la ideea adecuată a esenţei formale ale anumitor atribute ale lui Dumnezeu, la cunoaşterea adecuată a esenţei lucrurilor..." *(Etica,* II, teorema XV).

Deosebirea dintre raţiune şi intuiţie constă astfel în faptul că prima nu percepe decît adevăruri universale, cealaltă adevăruri singulare. Cunoaşterea intuitivă reprezintă treapta supremă a cunoaşterii: înţelegerea imediată, directă a substanţei, precum şi a existenţei eterne pe care o trăim în ea şi prin ea. Eternitatea nu înseamnă însă, în accepţia spinozistă, imortalitate. Ea nu comportă de fapt momentele ordinii temporale: trecut, prezent, viitor; nu înseamnă în sensul strict evoluţie, progres şi nu începe după încetarea vieţii, ci este un etern prezent, forma de existenţă proprie fiinţei care nu se transformă, nu devine, ci rămîne în chip imuabil ceea ce este.

considerat *rău.* Dar, exprimînd un punct de vedere finalist în interpretarea lucrurilor, noţiunea de scop — după Spinoza — nu poate beneficia de o justificare raţională; ea nu reprezintă decît o pură creaţie a imaginaţiei, o ficţiune a conştiinţei.

În virtutea acestei explicaţii termenii de *bine* şi *rău,* de care viaţa morală nu se poate dispensa, nu-şi mai au nici un rost. Şi Spinoza a presimţit perplexitatea cititorului *Eticii* în faţa acestor teze pe care bunul simţ comun le respinge. Pentru acest motiv, tinzînd să elimine din sistemul său noţiunile de *bine* şi *rău,* va căuta să reţină din ele ceea ce e „valabil din unghiul de vedere exclusiv al Raţiunii"; şi acest valabil e identificat cu noţiunea de *existenţă.* Ceea ce trebuie să înfăptuiască omul nu se mai justifică în acest caz din unghiul de vedere al binelui, ci din acela al *existenţei*[9]. Trebuie să facă ceea ce contribuie la progresul fiinţei sale; în termenii acestei doctrine, ceea ce prezintă trăsăturile unei vieţi conformă cu Raţiunea. Şi la chestiunea de a şti în ce constă viaţa conformă cu Raţiunea, Spinoza răspunde: acea viaţă în care omul, dobîndind o putere din ce în ce mai mare asupra lui însuşi, se sustrage sclavajului, pentru a se bucura de libertate. În ce

[9] „...pretutindeni unde mi s-a oferit prilejul, am avut grijă să îndepărtez prejudecăţile care ar putea împiedica să fie înţelese demonstraţiile mele. Dar rămîne încă un destul de mare număr de prejudecăţi, care, ele de asemenea, sau mai curînd ele îndeosebi, ar putea şi îi pot împiedica pe oameni să înţeleagă înlănţuirea lucrurilor aşa cum au explicat-o. Am gîndit aşadar că ar fi util să reduc aici aceste prejudecăţi la examenul Raţiunii.

Or toate acele pe care caut să le semnalez aici derivă din acest singur fapt, că oamenii presupun de obicei că toate lucrurile din Natură acţionează ca şi ei, în vederea unui scop, şi că, Dumnezeu însuşi dirijează toate lucrurile spre o finalitate determinată. Acest lucru îl admit ca un adevăr sigur.

Se spune într-adevăr «Dumnezeu a creat totul în vederea omului, şi omul pentru a-l adora pe el». Acest lucru îl voi examina *în primul rînd* căutînd cauza pentru care cei mai mulţi oameni se acomodează cu această prejudecată şi sînt în aşa măsură înclinaţi să o adopte; *apoi* voi demonstra falsitatea şi *în sfîrşit* felul cum au luat naştere prejudecăţile de *bine* şi *rău,* de *laudă* şi *blam,* de *ordine* şi *confuzie,* de *frumos* şi *urît,* şi altele de acelaşi gen. Dar nu este aici locul să le deducem din natura sufletului uman. Îmi va fi de ajuns să iau drept bază acest adevăr pe care toată lumea trebuie să-l recunoască şi anume: că toţi oamenii se nasc ignoranţi în ce priveşte cauza lucrurilor şi că au cu toţii dorinţa de a căuta ce le este util, dorinţa de care sînt conştienţi" *(Etica,* Apendice, cap. I).

privește mijlocul de a obține această libertate, sinonimă cu „mîntuirea sufletească", spinozismul ne răspunde că sufletul este de fapt „idee", că în consecință, deplina realizare de sine a ființei umane nu poate avea loc decît pe terenul cunoașterii: cu cît omul va dispune de mai multe idei clare, cu atît se va apropia de perfecțiune. Dar cum el nu-și poate forma idei clare decît pornind de la un adevăr primordial — cum este acela de Dumnezeu, sinonim cu natura, el nu poate realiza progresul moral decît în și prin prisma acestei idei supreme. Privind lucrurile din acest unghi de vedere, care este cel al Rațiunii, un proces de limpezire interioară are loc inevitabil, un climat al armoniei și seninătății suverane se introduce inevitabil în conștiință, înlăturînd tot ceea ce este motiv de neliniște și agitație.

Se poate vorbi așadar, despre libertate și Spinoza nu va înceta să insiste asupra acestui lucru, dar nu în felul moraliștilor care-l consideră pe om ca un „stat în stat", sustras adică legilor naturale[10].

Libertatea nu înseamnă liber arbitru sau libertate de indiferență, ci *autonomie,* înțelegînd prin aceasta că omul liber este numai acela care acționează conform propriei sale naturi, așadar nu la antipodul necesității, ci al constrîngerii. O acțiune este liberă atunci cînd ea reprezintă efectul unei cauze adecuate, exprimînd nu un capriciu, ci însăși natura — noi am spune personalitatea — autorului acțiunii. Atunci cînd omul se lasă subjugat de pasiuni, sau de impulsuri obscure, nu se poate spune propriu zis că acționează; el nu este decît cauza parțială a actului pe care-l efectuează și care se opune tendinței naturale. Dealtfel însuși termenul *pasiune* înseamnă a suferi. Avarul care se lasă înrobit de pasiunea aurului, se lipsește adesea de

[10] Spinoza se opune punctului de vedere care ar presupune un raport de opoziție între rațiune și natură. Exigențele rațiunii nu se opun naturii; dimpotrivă ele se integrează necesității naturale; rațiunea este o proprietate a naturii umane. De aici posibilitatea unei apropieri de intelectualismul socratic. Spinoza susține că nimeni nu e rău din vina lui; fiecare acționează conform necesității naturii sale; ori constituie o necesitate pentru fiecare de a-și îndrepta dorința spre un lucru sau de a se îndepărta de el după cum îl consideră bun sau rău. Determinarea prin cunoaștere se substituie astfel determinismului obscur, irațional, al pasiunilor, realizîndu-se prin aceasta condiția principală a acelei autonomii raționale visată de Spinoza.

lucrurile cele mai utile vieții, deși o tendință fundamentală îl îndeamnă spre satisfacerea tuturor nevoilor. Omul e neputincios, redus la starea de servitute, atunci cînd se lasă înrobit de pasiune, ori de cîte ori se lasă ademenit de chemarea sirenelor care-l abat de la calea libertății autentice; căci atunci, el nu acționează conform unor idei clare și distincte, conform Rațiunii, și în acest caz concluziile practice la care ajunge nu rezultă din ceea ce el gîndește, ci din acțiunea haotică a tuturor cauzelor care acționează asupra simțurilor și imaginației, orientîndu-i conduita într-o direcție care îi este impusă, nu urmată de bună voie, conform naturii sale proprii.

Libertatea morală, acea autonomie rațională la care visează Spinoza, e condiționată așadar de o reprezentare adecuată, obiectivă, a ordinii naturale. În măsura în care a înțeles că tot ceea ce se întîmplă este necesar, că nu există miracol sau hazard irațional, omul dobîndește prin însuși acest fapt o putere sporită în ce privește capacitatea de a rezista în fața evenimentelor nefavorabile. Nu e vorba în acest caz de afirmarea unei capacități de inițiativă care să modifice cursul „natural" al evenimentelor, ci de manifestarea unor virtuți care pot fi numite *moderație* și *înțelegere.* Cînd și-a dat seama de necesitatea — am putea spune inevitabilitatea — a ceea ce se întîmplă, omul e dispus la resemnare și la moderația dorințelor, încetînd de a mai voi imposibilul. Asemenea stoicilor din antichitate, prin simplul exercițiu al rațiunii el poate obține liniștea adevărată la care aspiră înțeleptul, acea impasibilitate care se manifestă printr-un sentiment de bucurie incomparabilă, o mulțumire de sine însuși, care este rodul cunoașterii adevărate.

O morală care ar face abstracție de noțiunile de *bine* și *rău,* ar fi totuși de neconceput. Acestei discriminări esențiale, dictată de o imperioasă și inevitabilă judecată de valoare, morala spinozistă nu i s-a putut sustrage. Rațiunea e măsura binelui și răului. În ultimă instanță binele și răul se definesc prin raportarea lor la exigențele rațiunii: bine este ceea ce favorizează înțelegerea; rău este ceea ce ne împiedică să ajungem la acest rezultat. „Nu putem ști sigur că ceva ar fi bun sau rău, afară a

ceea ce contribuie în realitate să înțelegem sau ceea ce ne poate împiedica să înțelegem"[11].

Ca și în doctrina socratică, cunoașterea, binele, acțiunea fac unul și același lucru. Și pentru că cunoașterea substanței, identică cu Dumnezeu sau Natura, reprezintă obiectul suprem al intelectului, această cunoaștere este totodată binele suprem, virtutea și fericirea supremă, la care trebuie să aspire sufletul nostru.

*
* *

Un incontestabil rigorism caracterizează concepția morală a lui Spinoza, condiționînd valoarea etică a conduitei de subordonarea la comandamentele unei rațiuni de sine stătătoare, încarnație perfectă a spiritului de obiectivitate. Rigorismul va constitui și una din trăsăturile fundamentale, definitorii, ale moralei kantiene. Cu o deosebire însă, ce pare a veni în avantajul teoriei spinoziste: din unghiul criticismului kantian norma morală se va identifica cu un imperativ categoric, necondiționat, un imperativ ce trebuie urmat independent de orice raportare la cerințele naturii umane. Punctul de vedere al lui Spinoza e însă în această privință diametral opus: autorul *Eticii* nu a conceput posibilitatea unei datorii care s-ar opune sau înstrăina de cerințele naturii umane; a cere unui om să acționeze potrivnic naturii sale, aceasta ar fi ca și cum ai cere unui triunghi să aibă proprietățile pătratului...

Dacă omul s-ar conforma naturii prin conduita sa, dacă este realmente autorul actelor sale, el îndeplinește, *ipso facto*, condiția principală a virtuții; căci — virtutea nu înseamnă altceva decît a acționa conform legilor naturii noastre. Aceasta e singura cale, după Spinoza, care poate duce la progres, în sensul cuceririi autonomiei de care numai înțeleptul se poate bucura: „Cum Rațiunea nu cere nimic care să fie contra Naturii, ea cere așadar, ca fiecare să se iubească pe sine însuși și să caute ceea ce îi este util, dar realmente util. Ea dorește tot ceea ce îl conduce realmente pe om la o perfecțiune mai mare și în chip general ca fiecare să se străduiască a-și conserva ființa atît cît stă în puterea sa... " De unde rezultă următoarele

[11] *Etica*, Cartea IV, teorema XXVII.

consecințe, semnificative pentru orientarea raționalistă și naturalistă totodată, a moralei spinoziste: „*Primo:* că fundamentul virtuții este efortul însuși de a conserva ființa proprie și că fericirea constă în aceea că omul își poate conserva ființa.

Rezultă *secundo:* că virtutea trebuie dorită pentru ea însăși, și că nu există nimic preferabil ei, sau care ar putea să ne fie mai util decît ea și în vederea căruia ea ar trebui dorită.

Rezultă *terțio:* că acei care se sinucid sînt niște neputincioși ai spiritului și că ei sînt complet învinși de cauzele exterioare, contrare propriei naturi"[12].

Sînt trăsăturile unei morale naturaliste, care elimină perspectiva unei vieți „de dincolo", care combate ideea sacrificiului și practica ascetismului recomandată de religia creștină[13]. O morală în care excesele dogmatismului raționalist sînt contracarate de o tendință pozitivă, favorabilă vieții și valorilor umaniste. Ea ne pune în gardă împotriva primejdiei de a da prea multă atenție ideilor și sentimentelor deprimante, cum sînt: umilința, căința, diferitele forme ale tristeței: „Înțelepciunea nu este o meditație asupra morții, ci asupra vieții" (cartea IV, teorema 67).

Din direcția aceleiași tendințe favorabile vieții și progresului moral, provine și îndemnul la înțelegere și so-

[12] *Ibidem*, scolie la teorema XVIII.

[13] Departe de a se consacra meditației asupra morții, căutînd viața „dincolo de viață" așa cum spusese Platon în *Fedon*, înțeleptul spinozist e acela care caută și înțelege viața. Prin însuși acest fapt sînt biruite fantasmele tulburătoare ale imaginației și forța morală e sporită: „Să presupunem un om concepînd propria neputință din faptul că admite ceva mai puternic decît el a cărei cunoaștere îi permite să-și delimiteze propria forță de acțiune, nu concepem nimic altceva prin această supoziție decît că omul se înțelege pe sine în mod distinct, anume că propria sa putere de acțiune îi este sporită" (*Etica*, cartea IV, teorema LIII). Aceleași evenimente care, raportate la sensibilitatea eului ar putea provoca o reacție de tristețe sau umilință, reprezintă stimulente ale inteligenței autonome, declanșînd un sentiment de exaltare internă, o bucurie incomparabilă, satisfacția de a înțelege. În acest punct concepția lui Spinoza despre înțelepciune coincide cu aceea a lui Descartes din *Traité des passions de l'âme:* „Înțelepciunea este în primul rînd utilă în acest punct întrucît ea ne învață să le stăpînim și să le conducem cu atîta pricepere, încît relele pe care ele (pasiunile — *E.S.*) le produc devin foarte suportabile și chiar poate fi extrasă o anumită bucurie din toate".

lidaritate adresat oamenilor. Deşi oamenii care nu-şi pot domina pasiunile pot face mult rău celor din jur, înţeleptul va înţelege că nu se poate dispensa de semenii săi. „Omul care e condus de Raţiune este mai liber în Cetate, unde trăieşte conform legilor comune, decît în solitudinea în care nu ascultă decît de el însuşi"[14].

Concepînd datoria în sensul conformităţii conduitei la necesitatea universală Spinoza nu a înţeles aşadar să încurajeze omul la adoptarea unei atitudini de pasivitate sau resemnare. Dimpotrivă, i se deschide acestuia perspectiva unui larg cîmp de acţiune pe terenul ameliorării conduitei. Nu însă pentru a-şi modifica sau corija natura. În ea însăşi, în esenţa ei, aceasta e imuabilă; ci pentru a învăţa să o cunoască în profunzime şi să o urmeze. Nu pentru că natura ar fi bună în ea însăşi, aşa cum va susţine Rousseau. Din unghiul de vedere al raţionalismului spinozist, judecata de valoare e lipsită de sens. Lucrurile sînt în esenţa lor aşa cum sînt şi cum trebuie să fie şi atunci cînd le judecăm introducem de fapt subiectivismul, cedînd prejudecăţii pe care Spinoza o denunţă cu fermitate, aceea de a crede că evenimentele din lume şi lumea în ansamblul ei, s-ar produce în vederea unui scop. Dacă aceasta e originea judecăţilor noastre de valoare atunci cînd afirmăm că un lucru e bun sau rău, consideraţiile asupra naturii umane nu trebuiesc făcute dintr-o altă perspectivă. Să nu spunem că omul e bun sau rău. El este om şi tot ceea ce poate face morala, constă în îndemnul de a-şi cunoaşte cît mai exact, mai profund propria sa natură, pentru a-şi conforma conduita legii sale interioare şi a-şi realiza pe această cale acea autonomie, la care aspiră înţeleptul.

Există de fapt în om posibilitatea de a se înălţa la treapta unei cunoaşteri superioare, de care depinde rezolvarea problemei morale. Aceasta graţie voinţei, unui efort sau tendinţe fundamentale, pe care Spinoza o denumeşte *conatus*. Termenul manifestă însă o anumită echivocitate, de natură a crea dificultăţi în calea unei interpretări corecte a intenţiei lui Spinoza; pe de o parte acest termen vrea să sugereze tendinţa fiinţei de a persevera în modul ei de existenţă, înţeles care se apropie de acela al principiului inerţiei. De altă parte însă, în accepţia spinozistă,

[14] *Etica*, cartea IV, teorema 73.

termenul *conatus* tinde să sublinieze posibilitatea unei eficienţe a iniţiativelor umane. Spre exemplu: omul cuprins de tristeţe caută să înlăture această dispoziţie sufletească şi lupta sa care poate fi încununată de succes, e ceva cu totul deosebit de *inerţie*. În felul acesta *Etica* spinozistă, în ciuda limitelor pe care le creează viziunea „necesitară", fatalistă într-un fel, asupra existenţei, nu exclude o anumită perspectivă ascendentă: conduita morală a omului e perfectibilă; fără miracole, fără vreun concurs supranatural, ci prin utilizarea raţională a resurselor celor mai adînci de care dispune natura umană, prin respectul legilor ce decurg din structura ei eternă şi care fac posibilă ceea ce în ultimă instanţă trebuie să însemne realizarea plenară a fiinţei noastre . . .

Progresul, progresul moral, este posibil aşadar din perspectiva acestei filosofii care proclamă existenţa unei universale necesităţi. Substituindu-se finalităţii, viziunea matematică a lui Spinoza înlătură ipoteza Providenţei investită de tradiţie cu o semnificaţie morală. Realitatea progresului decurge în acest caz nu din existenţa vreunei Providenţe ce ar dicta mersul lumii spre un scop prestabilit, ci din însăşi forţa creatoare a cunoaşterii. Ca şi în socratism ideea e investită cu un dinamism intern graţie căruia actul de înţelegere se defineşte, simultan şi în indisolubilă conexiune cu judecata şi voinţa, astfel că progresele cunoaşterii reprezintă *ipso facto* principiul determinant al progresului moral. E suficient pentru aceasta să ne sustragem impulsurilor care acţionează haotic asupra conştiinţei noastre şi să integrăm evenimentele într-o viziune adecuată, totalizatoare. În loc de a ne considera drept nişte părţi în opoziţie cu restul lumii, vom face să dispară din conştiinţa noastră frontierele care-i separă pe oameni şi îi învrăjbeşte, reuşind să transformăm într-un fel însăşi natura pasiunilor; din pasiune, înţeleasă ca un afect puternic pe care individul îl „sufere", iubirea de pildă, se poate transforma în principiu de acţiune care-l integrează pe om universului, umanităţii, graţie dinamismului pe care-l comportă însăşi esenţa sa internă. Desfăşurarea activităţii raţionale dincolo de limitele aparente ale individului va duce astfel în chip inevitabil la integrarea omului în comunitatea oamenilor liberi. Şi aceasta va reprezenta la un moment dat pentru Spinoza forma supremă a idealului moral: „Nimic nu e mai de dorit pentru

conservarea ființei umane decît un acord al tuturor în toate privințele, făcînd ca sufletele și trupurile tuturor să compună un singur suflet și un singur trup"[15].

Cei care s-au ridicat la treapta cunoașterii raționale acționează așadar în conformitate cu binele autentic; și acesta nu constă în practica individualismului anarhic, generator de conflicte, ci în cultivarea sentimentelor și relațiilor de solidaritate. Proprietate fundamentală a naturii umane, rațiunea devine astfel un principiu de armonie și cooperare. Nu rezultă însă de aici că originea Statului și Dreptului ar trebui căutată în exigențele rațiunii; dacă oamenii s-ar lăsa conduși de preceptele rațiunii Statul și legile ar fi inutile[16]. Dar sentimentul moral nu este destul de puternic la toți oamenii pentru a evita conflictele ce-și au izvorul în dorințele egoiste; de aici necesitatea unei autorități capabile să impună reguli generale de conduită.

*
* *

Numeroase considerente au acționat de fapt la originea hotărîrii lui Spinoza de a elabora acea remarcabilă lucrare care se intitulează *Tratat teologico-politic*. În primul rînd ea era destinată să exprime punctul de vedere al marelui gînditor într-o problemă capitală, interesînd nu numai planul unei dezbateri speculative, ci și chestiuni de ordin practic moral, în esența cărora era angajată relația dintre stat și religie. Or, în conflictul dintre autoritatea religioasă și guvernămînt, Spinoza se pronunță în favoarea acestuia din urmă. Este concluzia la care ajunge un apologet al rațiunii, îndemnat însă la aceasta și de propria sa experiență personală: dacă excomunicarea din comunitatea evreiască nu a dat loc la consecințe mai grave, faptul s-a datorat acelui spirit de toleranță propriu regimului politic din Olanda de care beneficia și Descartes. Mai mult: impresionat de această atitudine de echilibru, de virtuțile moderatoare ale unui regim politic grație căruia el însuși s-a putut bucura de libertatea de a-și susține propriile convingeri filosofice, atît de puțin favorabile religiei, Spinoza ajunge în cele din urmă la concluzia potrivit căreia singura posibilitate de a face să dispară persecuțiile religioase care făceau ravagii în atîtea țări, constă în a subordona confesiunile religioase puterii civile, autorității politice, în sensul impunerii unei reguli comune de conduită; o regulă care să se poată traduce prin acordul dintre prescripțiile religioase și normele morale izvorîte din rațiune, pentru a face astfel posibilă în cele din urmă afirmarea singurei religii de care Spinoza era atașat din toată inima și pentru care a militat prin întreaga sa operă: religia rațiunii.

[15] *Etica*, cartea IV, scolie la teorema XVIII.
[16] *Tratat teologico-politic*, V.

Inspirat de aceste convingeri, *Tratatul teologico-politic* constituie un aspru rechizitoriu la adresa intoleranței bisericii, în aceeași măsură o apologie a libertății de conștiință. Pentru ca aceasta să se poată exercita e absolut necesar ca autoritatea religioasă să fie subordonată puterii civile. Denunțarea veleităților de dominație ale teologiei, dincolo de sfera ei legitimă, se împletește astfel cu o teorie a puterii politice considerată în originea și fundamentele ei proprii. Ținta principală urmărită în această problemă e de a demonstra caracterul laic al puterii de stat, faptul că acesta nu e o instituție de drept divin, dar nici una care ar avea drept fundament dreptul natural, în sensul concepției lui Grotius. Statul e o creațiune a oamenilor, singura cale la care au putut recurge oamenii pentru a înlătura nesiguranța, abuzurile, toate inconvenientele proprii „stării naturale". Această stare se confundă cu domnia forței brutale; dreptul nu înseamnă în acest stadiu al istoriei altceva decît o expresie a puterii fiecărui individ. Nu e posibilă de fapt acum distincția dintre drept și nedrept, dintre ceea ce e permis și nepermis, dintre merit și abatere, căci aceste noțiuni nu pot căpăta sens decît în cadrul statului născut prin libera voință a indivizilor. Astfel constituit, el se poate bucura de o deplină autoritate asupra membrilor, nu numai în virtutea contractului, expres sau tacit, prin care aceștia au transferat asupra statului drepturile pe care și le disputau mai înainte, cît și pentru faptul că statul dispune de o putere suverană: cetățenii pot fi constrînși să-și respecte reciproc drepturile, dacă nu înțeleg să facă acest lucru de bună voie.

Considerente de ordin moral au intervenit incontestabil la originea acestei concepții despre stat, concepție intermediară în fond între aceea a lui Grotius și aceea a lui Rousseau. S-ar fi părut la un moment dat că un ase-

menea punct de vedere, care lasă la discreţia puterii politice dreptul de a decide ce este bine şi ce este rău, ar veni în sprijinul despotismului. Dar în exerciţiul forţei sale suverane, statul cunoaşte şi trebuie să recunoască existenţa unor limite naturale. Acestea decurg din ceea ce pentru Spinoza reprezintă o axiomă morală: primatul libertăţii de conştiinţă. Cetăţeanul nu are dreptul să se opună deciziilor pe care le ia statul; dar el nu poate fi împiedicat să judece lucrurile aşa cum crede de cuviinţă. Aceasta e o libertate de care el nu poate fi privat. Forţa suverană a statului se poate exercita asupra tuturor acţiunilor indivizilor, dar ea trebuie să se oprească în faţa conştiinţei. Libertatea de a gîndi e inviolabilă. Nimeni nu poate fi împiedicat să gîndească aşa cum vrea şi cum crede că e mai bine şi ar fi o lipsă de înţelepciune să i se comande ce să gîndească. În ce priveşte domeniul credinţei religioase, i se recunoaşte statului un anumit drept de control asupra ceremoniilor cultului, ca şi acela de a se opune fanatismului, dar numai pentru a putea asigura, prin respectul ordinii publice, libertatea tuturor cultelor. Şi mai presus de toate, libertatea de conştiinţă care trebuie tratată ca un sanctuar inviolabil . . .

Partea referitoare la problemele de teologie ridicate în *Tratat* a declanşat un veritabil scandal. Dacă pentru apărătorii bisericii Biblia are un sens misterios, ascuns, care nu ar putea fi descifrat cu „lumina naturală" a raţiunii, Spinoza nu e dispus să constate în cuprinsul textelor sfinte expresia vreunei revelaţii divine. Nu acceptă nici teza după care semnificaţia Scripturii ar fi conformă cu adevărul descoperit cu mijloacele „luminii naturale". Aserţiunile pe care le cuprinde nu pot fi acordate cu conceptele şi exigenţele raţiunii; căci ele nu constituie de fapt explicaţii cu privire la natura lucrurilor, nici chiar a naturii lui Dumnezeu, fiind prin destinaţia lor proprie doar îndemnuri la o viaţă morală în spiritul religiei. Nu e de mirare astfel că în povestirile biblice, în faptele ca şi în cuvintele Profeţilor şi Apostolilor, pot fi întîlnite atîtea lucruri care contravin cunoaşterii raţionale. Toate acestea nu urmăresc formarea unor convingeri raţionale, ci acţionînd asupra imaginaţiei, au mai curînd semnificaţia unor îndemnuri la credinţă şi virtute în spiritul religiei. Revelaţia nu are nimic comun cu exigenţele raţiunii teoretice; ea nu reprezintă de fapt decît ipostaza religioasă a raţiu-

nii practice, principiu normativ al vieţii morale. Dar în felul acesta i se recunoaşte reflexiei filosofice dreptul la o perfectă autonomie în raport cu credinţa şi dogmele teologiei: filosofia explică din unghiul de vedere al raţiunii, în vreme ce credinţa priveşte doar îndreptarea conduitei şi mijloacele mîntuirii spirituale . . .

* * *

La originea atitudinii adoptată de Spinoza în problema relaţiei dintre religie şi autoritatea civilă au intervenit însă nu numai raţiuni de ordin filosofic, ci şi altele de un ordin mai realist, inspirate în bună măsură de politica lui Ian de Witt, guvernator cu puteri absolute al Olandei. Unul din obiectivele principale urmărite de Witt a fost laicizarea statului olandez, prin limitarea drepturilor recunoscute bisericilor creştine. Printre măsurile luate în acest scop pot fi menţionate restricţiile foarte severe care priveau exerciţiul cultului şi sărbătorilor religioase. Evident, asemenea ingerinţe nu erau de natură să favorizeze popularitatea asprului dictator. Witt era dealtfel destul de bun diplomat pentru a-şi da seama că mijloacele violente nu sînt suficiente pentru atingerea rezultatelor dorite. Era necesar pentru aceasta mai întîi o transformare a mentalităţii comune, inculcarea unei noi concepţii privind raporturile dintre stat şi religie. În acest scop dispune în 1667 traducerea operei *Leviathan* a lui Hobbes. În acelaşi timp încurajează activitatea acelor oameni de ştiinţă, scriitori sau filosofi, a căror convingeri veneau în sprijinul propriei sale politici. Şi printre aceştia se numără şi Spinoza. Acestea erau împrejurările istorice ale anilor în care Spinoza şi-a conceput şi realizat *Tratatul teologico-politic*. Opera s-a bucurat de un succes răsunător, nu numai în Olanda. Pretutindeni a fost citită cu interes pasionat, cu aviditate, chiar dacă nu toţi cei care au cunoscut-o i-au împărtăşit principiile de bază. Unii au condamnat-o văzînd în cuprinsul ei manifestarea unui spirit de libertate, a unei impietăţi provocatoare şi periculoasă, inspirată de forţele iadului . . . Consiliul eclesiastic din Amsterdam şi Sinodul din Olanda septentrională sînt de acord că autorul unei asemenea scrieri „blasfematorii", lipsită în cel mai

înalt grad de respectul religiei și al bisericii, merită cea mai teribilă pedeapsă. Witt intervine în apărarea lui Spinoza, dar în 1674 opera încriminată va fi proscrisă.

* * *

Anti-teleologismul spinozist a constituit expresia unui spirit lucid, adversar al tuturor formelor în care obscurantismul și iraționalismul s-au putut infiltra pe terenul cunoașterii omenești. Dar apreciind importanța istorică a raționalismului promovat de Spinoza nu putem trece cu vederea laturile lui vulnerabile. Asimilarea raporturilor dintre lucruri cu raporturile logice dintre idei, în felul celor existente între teoremele de geometrie, nu poate duce de fapt decît la eliminarea sau la neînțelegerea creației autentice, veritabile, pe planul fenomenologiei materiale ca și spirituale, efectul deducîndu-se integral, printr-un proces de analiză, din cauza antecedentă: „Cunoașterea efectului depinde de aceea a cauzei și o învăluie"[17]. Adevărurile decurg unele din altele, și toate laolaltă prin intermediul aceluia care este „sursa și originea", ideea de Dumnezeu sau Natură. Spinoza a subestimat valoarea experienței în cunoaștere, deși în constituirea propriei sale filosofii o anumită acțiune din partea acesteia nu a putut fi evitată. A considerat că în elaborarea conceptelor morale nu ar fi necesar recursul la alte mijloace în afara demonstrației raționale. Evident, această metodă promitea mai mult decît a putut înfăptui. E într-adevăr temerară pretenția de a deduce întregul sistem al cunoașterii dintr-un singur concept, oricît de important și fecund ar fi acesta. Și nu e mai puțin lipsită de riscuri încercarea de a sustrage manifestările conștiinței morale judecății de valoare, de a le întemeia exclusiv pe categoriile și exigențele unui raționalism care în rigorismul său excesiv se apropie foarte mult de o interpretare mecanicistă a vieții spirituale. Demn de cea mai înaltă prețuire prin intențiile de care a fost animat, prin ambiția de a explica totul și de a opune un veto categoric finalismului providențial, misticismului și relativismului sceptic, sub toate formele lor de manifestare, raționalismul lui Spinoza cuprinde o doză de iluzie. E o metodă și o doctrină în care se ilustrează elanul unei

[17] *Etica*, I, Axioma 4.

gîndiri eroice, ambiționînd la cuceriri totale, fără acea prudență care naște dintr-un sentiment mai viu al dificultăților, și care, concret, se traduce printr-o conștiință mai circumspectă, mai fidelă, față de condițiile reale complexe, ale experienței obiective ca și subiective.

Asimilînd de pildă atitudinea filosofului față de pasiuni și sentimente cu aceea a geometrului care operează cu linii și suprafețe, Spinoza nu ne oferă cea mai bună perspectivă pentru a înțelege condițiile și nuanțele acestor fenomene, toate acele cunoștințe care nu pot fi obținute decît pe calea unei experiențe variate și aprofundate[18].

Dintr-o perspectivă mai justă de înțelegere a lucrurilor și în primul rînd a vieții morale, Spinoza ar fi avut motive să se îndoiască de virtuțile nelimitate ale deducției matematice. Dealtfel deducțiile pe care le-a întreprins în domeniul eticii nu au întotdeauna nici claritatea nici rigoarea demonstrațiilor matematice. Mai mult, în ciuda acestei vaste ambiții deductive, dar într-un fel în avantajul doctrinei spinoziste, trebuie subliniată intervenția unor noțiuni a căror origine empirică este incontestabilă, într-o măsură mult mai mare decît ar fi îngăduit-o un raționalism întru totul consecvent cu el însuși. Cunoaștem dealtfel grija lui Spinoza de a se sprijini pe „noțiuni comune" tuturor spiritelor, noțiuni prezente și active în orice act de cunoaștere. Dar Spinoza nu a întreprins o cercetare metodică asupra acestor noțiuni provenite din experiență,

[18] Cu tot raționalismul lor comun, există o deosebire evidentă între metoda cartezian și metoda spinozistă: proclamînd superioritatea metodei matematice Descartes nu a ignorat rolul experienței, cu atît mai mult atunci cînd în discuție se află geneza pasiunilor, cu un rol atît de important în viața morală a individului. Acordînd acestui capitol al pasiunilor — denumite afecte — un egal interes, în fundarea *Eticii* sale, Spinoza va condamna metoda lui Descartes: „Voi trata așadar despre natura și forța afectelor și despre puterea sufletului asupra lor, prin aceeași metodă cu care am tratat despre Dumnezeu și Suflet în cărțile precedente și voi considera acțiunile oamenilor și dorințele lor, ca și cum ar fi vorba de linii, suprafețe și volum".

Se dă totuși o interpretare greșită filosofiei lui Spinoza atunci cînd intelectualismul acestei filosofii e asimilat cu o metodă de combatere sau de sterilizare a pasiunilor. Dealtfel Spinoza însuși a cunoscut din proprie experiență forța sentimentelor și pasiunilor. A trăit din plin pasiunea cunoașterii, a adevărului, pînă la ultimele ei consecințe, condamnîndu-se la o viață de privațiuni, ruinîndu-și sănătatea, acceptînd în numele credinței în rațiune expulzarea din mijlocul coreligionarilor săi.

o analiză și o clasare a lor, pentru a ne putea astfel da mai bine seama de rigoarea și sensul demonstrațiilor pe care ele le comandă.

Să recunoaștem apoi că libertatea acordată omului în spinozism e destul de precară. Ea se traduce în fond prin înțelegerea și acceptarea necesității, fără a-i recunoaște acestuia capacitatea și meritul inițiativei propriu-zis creatoare. A fi liber înseamnă, conform acestei filosofii, a avea o conștiință clară a ființei noastre eterne și de a ne întemeia pe această unică certitudine liniștea și fericirea noastră. Dar omul nu e decît o parte din Univers *(pars totalis)*, un mod particular și finit al substanței atotcuprinzătoare. Și în conformitate cu principiile acestei morale, atașată de fapt unei întregi tradiții filosofice al cărei punct de plecare poate fi identificat în doctrina stoicilor din antichitate, forma supremă de împlinire a vieții morale constă în evadarea din condițiile existenței temporale, istorice, a existenței supusă tuturor fluctuațiilor și vicisitudinilor. Înțeleptul este acela care practică o atitudine de detașare metafizică, contemplînd evenimentele din jur cu perfectă impasibilitate interioară; este „clericul" imperturbabil de care va vorbi Julien Benda, sau acel straniu personaj, Monsieur Teste al lui Paul Valéry, intelectualul hiperlucid, dar într-un fel mutilat sufletește care izolîndu-se de lumea „accidentelor", în realitate de tot ceea ce alcătuiește complexitatea și vibrația specifică ființei umane, se refugiază în zona senină a unor esențe încremenite, supratemporale...

Din această perspectivă noțiunea spinozistă de progres apare în chip vădit vulnerabilă. Progresul obținut numai prin cunoaștere nu reprezintă propriu-zis expresia unui efort creator al individului; el este dimpotrivă, riguros determinat de legile universale ale naturii asupra căreia omul nu are nici o putere, o consecință naturală a evoluției cosmice! Dar în felul acesta tot acel plan de strategie morală conceput în ultima parte a Eticii „pentru ca noi să putem domina și dirija sentimentele", devine iluzoriu, lipsit de sens, contrazis de fapt de recunoașterea caracterului riguros, implacabil, al legilor naturale. Un asemenea punct de vedere pare mai curînd inspirat de o viziune fatalistă asupra lumii, evocînd printr-o asociație firească teribila predestinare de care vorbise Calvin: oamenii sînt în mîinile Domnului ca argila în mîinile olarului: va

face din ea un vas prețios sau unul deplorabil, fără ca cineva să poată spune: de ce m-ai făcut așa? Într-adevăr sînt oameni care fără nici o vină și-au atras parcă disgrația naturii; aceștia sînt inevitabil condamnați la pierzanie. Niciodată nu vor realiza progresul moral. Nici nu li se poate pretinde o conduită mai bună, după cum nu li se poate pretinde în chip rezonabil să-și îmbunătățească după voia lor condiția fizică „... pentru că întocmai ca toate ființele oamenii acționează prin necesitatea naturii lor"[19].

Referindu-se tocmai la această trăsătură a Eticii spinoziste Hegel denunța, exagerînd însă la rîndul său, consecințele ei negative din punct de vedere moral: spinozismul — spunea Hegel — „... a ucis cu adevărat morala"[20].

La rîndul său Schopenhauer afirma în *Lumea ca Voință și Reprezentare* că Spinoza nu urmărește altceva decît abolirea moralei; că termenul „Etica" de care se servește Spinoza pentru a-și intitula opera principală nu e decît o crudă ironie. În ceea ce privește succesul de care s-a bucurat spinozismul, Schopenhauer îl explica în felul următor: „Tinerii dau năvală pentru a auzi ceea ce convine poftelor lor și pasiunilor rele, anume, că nu există nici dreptate, nici nedreptate, nici bine nici rău, că nu există nici Dumnezeu, pentru că în cele din urmă panteismul nu e decît o formă mai rafinată a ateismului"[21].

În realitate, și spre binele ei, toată această filosofie care ambiționează a se înfățișa ca o construcție riguros matematică e plină de contraste și ambiguități. Urmînd cursul unei interpretări cititorul se vede la un moment dat împins fără voia lui în direcția contrară. Spinoza respinge cu tărie amestecul pasiunilor în viața morală, pasiunile constituind un factor de limitare, cel mai puternic obstacol în calea libertății, a libertății sinonimă cu autonomia rațională. Prin toate articulațiile ei *Etica* lui Spinoza este însă o pledoarie, din cele mai impresionante, în ciuda arhitecturii atît de rigide, în favoarea unei anumite pasiuni: pasiunea de a cunoaște. Grație acestei pasiuni i se deschide conștiinței perspectiva progresului, a supremei eliberări spirituale. Firește, pentru a putea vorbi de li-

[19] *Etica*, cartea 5, scolie la teorema 10.
[20] *Vorlesungen über die geschichte der Philosophie*, t. III.
[21] *Aus A. Schopenhauer's handschriftlichen Nachlass*, ed. I, p. 441.

bertate se mai cere un lucru: eul să fie activ și responsabil, să aleagă și să se angajeze. Semnificația eului nu poate fi redusă la o funcție pur contemplativă sau la o succesiune de stări care nu implică nici creație, nici angajare, pentru că proiectîndu-se în cadrul unei eternități statice, atemporale, el nu are nici trecut nici viitor; activitatea conștiinței se desfășoară în afara timpului, a timpului istoric, care poate conferi actului moral o semnificație concretă și eficiență umană.

Posibilitatea unei stări de perfectă neutralitate a conștiinței, de totală desprindere a spiritului din contextul evenimentelor și condiționărilor concrete, e însă un deziderat pur teoretic, un ideal spre care a tins o anumită înțelepciune, de fapt greu de înfăptuit. În realitate, nu aceasta a fost calea urmată de Spinoza. Dacă cei mai mulți comentatori ai spinozismului înclină să-l înfățișeze pe autorul acestei filosofii ca un spirit închis în sine, absorbit în așa măsură de meditația asupra problemelor eterne încît s-ar fi dezinteresat de succesul propriilor idei, acest mod de a privi lucrurile este mai curînd produsul unei simplificări excesive cu al cărei preț se întreține legendele. De fapt obiectivitatea la care a năzuit Spinoza nu a fost cu totul dezinteresată: s-a străduit prin întreaga sa operă să convingă, să demonstreze superioritatea cauzei sale, posibilitatea și necesitatea unei „religii a rațiunii" care să opereze în morală o revoluție comparabilă cu aceea înfăptuită de Copernic în astronomie. A utilizat în acest sens toate resursele de care dispune conștiința umană atunci cînd militează pentru un ideal, pentru o cauză pe care o consideră cea mai dreaptă și cea mai urgentă: inteligență, pasiune, voință și întreaga experiență. Și-a împărtășit ideile cu tact și discreție, folosind adesea formule echivoce și foarte generale pentru a menaja susceptibilitățile contemporanilor, cît și pentru a evita consecințele ce ar fi putut rezulta dintr-un atac direct. În ciuda aparențelor rigide ale sistemului acest mare spirit contemplativ nu a fost lipsit de calitățile omului de acțiune, ale reformatorului, preocupat să asigure triumful unor idei cu care ar fi voit să schimbe fața lumii . . .

Adversarii l-au numit „distrugătorul", „blestematul". El a protestat însă cu vehemență împotriva tezei după care nu ar fi dorit decît să distrugă fără a pune nimic în loc. Și opera sa ar fi cu totul greșit înțeleasă dacă s-ar face

abstracție de inspirația pozitivă care i-a dat naștere. *Tratatul teologico-politic* este un aspru rechizitoriu la adresa absolutismului. Puterea nu trebuie să aparțină despoților; ea trebuie să aibă la bază o delegare consimțită de către supuși. Scopul instituțiilor politice este de a-i asigura individului libertatea credinței, a cuvîntului și acțiunii și din acest motiv democrația este cea mai apropiată de dreptul natural.

La rîndul ei *Etica* a operat o adevărată răsturnare de perspectivă în raport cu valorile cultivate de religie. Centrul de greutate al moralei e pus pe Natura atotcuprinzătoare din care omul face parte organic. Libertatea, fericirea, nu mai sînt definite prin raportarea la o transcendență supranaturală. Ele sînt expresii proprii unei substanțe care înțelege că nu e determinată să acționeze decît prin ea însăși. Fericirea nu mai înseamnă renunțarea la plăcerile acestei lumi în așteptarea paradisului oferit de religie, ci ea constă în înțelegerea și progresul adevărului, în aderiunea la legile ordinii universale, în speranța fiecăruia că o poate realiza în ființa sa particulară . . .

V. FRANȚA SECOLULUI AL XVIII-LEA

FILOSOFIA „LUMINILOR"

Oricît de artificială poate fi decuparea unui secol din continuitatea devenirii istorice, secolul al XVIII-lea se impune, în ciuda divergențelor care s-au manifestat în unitatea ansamblului, printr-o fizionomie originală, o „aură" particulară, expresie a unor aspirațiuni comune spre aceleași valori fundamentale, etice și politice, spre un nou model de umanitate. Mai mult ca oricînd, în evoluția intelectuală, morală, politică a acestui secol gîndirea filosofică a jucat un rol extrem de activ. Contemporanii înșiși i-au dat calificativul de „secol al filosofiei", sau „secol al luminilor". Lumina reprezintă acum simbolul curent al încrederii pasionate în cauza adevărului, în lupta dusă împotriva diferitelor obstacole intelectuale și materiale din care pot rezulta cele mai grave rătăciri pe planul cunoașterii și al acțiunii.

Sub impulsul transformărilor economice marcate de ascensiunea burgheziei își face apariția acum o intelectualitate progresistă, democratică, ale cărei convingeri social-politice au contribuit în mare măsură la agravarea crizei absolutismului din Franța, pregătind evenimentele din 1789. A fost un „secol al spiritului" (cuvîntul este al lui Goethe), un secol al marilor idei; dar să nu pierdem din vedere faptul că la rădăcina frămîntărilor intelectuale ce-i diriguiesc și definesc istoria acționează o puternică inspirație morală, o fermă și din ce în ce mai impetuoasă voință de transformare a realităților sociale, în sensul abolirii rînduielilor feudale și promovării principiilor de justiție și libertate în raporturile dintre oameni[1]. Au existat, firește, deosebiri și uneori divergențe considerabile între reprezentanții acestei mișcări ideologice — inconsecvențe, contradicții, s-au manifestat uneori, vom vedea, și în opera aceluiași gînditor — dar, determinate de noua conjunctură istorică, sau prelungind opoziții tradiționale ca aceea dintre rațiune și sentiment, aceste divergențe s-au proiectat de fapt în cadrul unui acord fundamental.

[1] Nu trebuie pierdut din vedere rolul influenței engleze asupra mișcării filosofice și literare din Franța secolului al XVIII-lea. Această influență s-a exercitat mai cu tărie însă înainte de 1750,

În ciuda deosebirilor de vederi, uneori chiar a unor inimicții personale, o profundă solidaritate morală îi unește pe toți gînditorii și scriitorii reprezentativi ai acestei epoci. O solidaritate născută din conștiința responsabilității istorice, dintr-o anumită concepție asupra omului și destinului său, asupra justiției și demnității umane. E pusă la îndoială valoarea gîndirii făuritoare de sisteme și abstracțiuni speculative spre care se îndrepta interesul metafizicienilor de altădată, în profitul voinței de a acționa asupra lumii înconjurătoare. Gînditorul sau scriitorul acestei epoci nu înțelege să-și reducă rolul la opera de construcție a unor „palate de idei"; după cum nu vrea să fie luat drept un mag sau profet, posesor al unor adevăruri secrete la care nu se poate accede decît pe calea unei inițieri mistice rezervată unor aleși. El își manifestă, dimpotrivă, încrederea în om, în resursele naturii umane și în primul rînd în capacitatea eliberatoare a rațiunii. Pentru că voința lui reformatoare vizează în fond o reformă a vieții sociale în sensul cerințelor de progres și fericire, ameliorarea „condiției umane", el nutrește din plin convingerea în eficacitatea rațiunii, ca instrument suprem de emancipare intelectuală și morală. În afirmarea acestui elan pasionat, alimentat de o încredere profundă în destinul omului și în capacitatea eliberatoare a rațiunii sale, se reflectă dominanta perioadei la care ne referim, trăsătura caracteristică teoriilor morale și filosofice ce s-au dezvoltat în secolul al XVIII-lea din istoria Franței. Este „secolul luminilor", după cum s-a spus adesea, și în afir-

resimțindu-se îndeosebi pe planul ideilor despre religie, guvernămînt, libertate politică etc. ... După această dată entuziasmul slăbește, filosofii din Franța obișnuiesc să-și manifeste spiritul de independență și în raport cu ceea ce provenea din direcția culturii engleze. Teismul și ateismul anglo-saxon vor fi poziții depășite de materialismul lui Helvetius sau Holbach; și atunci cînd în Franța interesul se îndreaptă spre o religie a inimii, Rousseau este mentorul vizat, și nu Adison sau Pope.

marea crezului umanist rezidă relieful și unitatea lui specifică.

În ciuda împotrivirilor și strigătelor de alarmă din partea celor care nu voiau să vadă în progresele luminilor decît o achiziție negativă, periculoasă pentru ordinea socială și morala publică, gînditorii, spiritele cele mai alese ale epocii, sînt întru totul de acord că efectele „luminilor" asupra fericirii umane nu pot fi decît pozitive. Madame de Staël va remarca astfel: „Se crede întotdeauna că luminile sînt acele care fac rău, socotindu-se că răul poate fi reparat retrogradînd rațiunea... Se spune că «luminile»... tulbură odihna și fericirea speței umane. Dar să ne gîndim asupra mijloacelor care trebuie întrebuințate pentru a opri tendința oamenilor către lumină!... Peste tot unde au existat instituții înțelepte... progresele *luminilor* s-au făcut imediat simțite. Numai prin slugărnicie și abrutizarea cea mai absolută ele pot fi combătute cu succes... Trebuie invocate toate viciile și toate nenorocirile pentru a împiedica națiunile să se *lumineze*...". În fond, atacurile la adresa *luminilor* care nu sînt altceva decît mărturia progreselor rațiunii umane, sînt întru totul nejustificate: tot ceea ce poate fi spus în favoarea sau contra *luminilor*, amintește inconvenientele sau avantajele vieții. De aceea, departe de a separa sau de a opune *lumina* virtuții, Madame de Staël le asociază, considerîndu-le complementare: „... morala și *luminile*, *luminile* și morala se susțin reciproc... în chestiunile cele mai însemnate, *luminile* adevărate sînt cea mai bună garanție a moralei"[2].

După cum rezultă din cele de mai sus, progresul luminilor pentru care au militat toate spiritele înaintate ale vremii, nu se rezumă numai la aspectele de cunoaștere; conceptul de lumină învederează totodată un aspect afectiv și moral, înseamnă cunoaștere, dar și credință, credință fermă în superioritatea rațiunii, care se adresează deopotrivă inimii și spiritului, constituind prin însăși această natură complexă un puternic stimulent al vieții și acțiunii. Dincolo de vicisitudinile evenimentelor particulare, această credință reprezintă singura soluție reală, izbăvitoare, în lupta omului împotriva anticei fatalități și pentru fundamentarea unei doctrine morale întemeiată nu pe ipoteza transcendenței, ca în religie, ci pe autoritatea exclusivă

[2] Madame de Staël, *De la littérature*, 1800, p. 427.

a rațiunii și experienței. Dar dacă unitatea acestui secol poate fi organizată în jurul conceptului de „lumină", ne vom putea face o idee mai precisă asupra originalității și implicațiilor ei morale, evocînd cît de sumar variațiile semantice care se degajă din vasta utilizare a acestui concept. Vom sublinia în această ordine de preocupări unele antecedente a căror cunoaștere ar putea fi de folos în înțelegerea tendințelor și rezultatelor obținute în gîndirea secolului al XVIII-lea. Aceasta nu pentru a diminua valoarea aportului original, al acestui secol, ci pentru a demonstra mai curînd amploarea temeliilor ei istorice, inserția cu toate implicațiile morale corespunzătoare, a „noului" promovat de secolul revoluționar, în realizări și tradiții mai vechi ale culturii și filosofiei din Franța.

Dar să amintim mai întîi faptul că termenul de lumină a putut fi utilizat într-o accepție religioasă, pentru a se menține în vocabularul teologiei cu o remarcabilă constanță. Scrie în Biblie despre facerea lumii: „Dumnezeu a văzut că lumina era bună și a separat lumina de întuneric". Creator al luminii, lui Dumnezeu i se spune „lumina eternă", fața lui „luminează", cuvîntul lui este „lumină"... Imaginea e reluată și în *Noul Testament* atunci cînd Isus se adresează celor din jurul său: „Eu sînt lumina lumii; cel care mă urmează nu va merge în întuneric, ci va avea lumina vieții".

De la început, din cuprinsul textelor religioase, opoziția dintre lumină și întuneric, dintre claritate și obscuritate, poartă în sine o vizibilă semnificație morală; expresie metaforică a antitezei dintre bine și rău, dintre adevăr și eroare, din unghiul de vedere al religiei. În această accepție religioasă termenul de lumină va fi adesea invocat de către oamenii bisericii; ca atunci, de pildă, cînd un Bourdaloue (sec. XVII) îi numea pe cei drepți „copii ai luminei", și folosirea lui în acest sens poate fi constatată chiar și în perioada iluminismului. Paralel, însă, și în opoziție cu această utilizare mistică, noțiunea de lumină se va impune în accepția ei laică și rațională. Împotriva luminii divine, supranaturale, filosofii vor invoca autoritatea luminii naturale, „lumen naturale". Este sensul cultivat de tradiția libertină, același pentru care au militat un Descartes, Gassendi, sau Pierre Bayle în a cărui operă se reflectă într-o manieră remarcabilă trăsăturile unei epoci de tranziție, elanurile și contradicțiile unei gîndiri

care realizează trecerea de la secolul clasicismului la acela al ideologiei critice și revoluționare.

Identificarea carteziană[3] a rațiunii cu „lumina naturală" a reprezentat un moment deosebit de semnificativ în procesul de laicizare al acestui termen, constituind un impuls și un model pentru gîndirea filosofică ce urmează. Într-o manieră aproape generală prin *lumină* sau *lumini* se va înțelege ansamblul aptitudinilor și cuceririlor intelectuale, dezvoltarea științei și funcționarea liberă, de sine stătătoare, a intelectului uman. Totodată, laicizîndu-și conținutul, termenul de lumină își încorporează și înțelesul de progres, sub toate aspectele pe care acesta le comportă.

PIERRE BAYLE

Acesta e spiritul în care Pierre Bayle[4] (1647—1706) și-a redactat răsunătorul pamflet *Commentaire philosophique sur ces paroles de l'Evangile selon S. Luc* chap. XIV, vers. 23. *„Et le maitre dit au serviteur: Va par les chemins et par les haies, et contrains — les d'entrer, afin que ma maison soit remplie"*[5]. Sub acest titlu Bayle își propune să demonstreze necesitatea rațională a toleranței, sarcină dificilă, plină de riscuri, într-o epocă în care apărătorii bisericii, catolici și protestanți, se înverșunau împotriva celui tolerant, indiferent adică, sceptic, și ca atare inamic periculos al credinței și bisericii. *Silește-i să intre* sînt cuvintele pe care apologeții catolicismului le-au utilizat pentru a-i readuce pe necredincioși și protestanți în sînul bisericii. Dar ce oroare și ce ticăloșie — exclamă Bayle — este în a folosi forța în domeniul conștiinței; biserica romană care revendică pentru sine autoritatea și infailibilitatea; care are pretenția de a impune sufletelor legea celui mai tare; care îndrăznește să folosească, pentru a converti lumea, indivizi pe jumătate monștri și pe jumătate dragoni, nu este decît o zgripțuroaică și o prostituată; nu mai trebuie să avem de acum încolo nimic comun cu catolicii; căci ei revin mereu la vechiul lor jargon: noi sîntem Biserica, iar voi sînteți rebelii; prin urmare noi vă putem pedepsi fără ca voi să aveți dreptul de a ne răspunde cu aceeași monedă . . .

Respingînd dogmatismul și metodele de constrîngere, Bayle apără principiul libertății de conștiință și chiar drepturile a ceea ce el numește *„la conscience errante"*; eroarea comisă cu bună credință nu trebuie considerată drept abatere morală. Singura cale legitimă în materie de convingeri și conduită morală este aceea a rațiunii. „Lumina naturală" sau principiile generale ale cunoștințelor noastre, sînt regula matrice și originală a oricărei interpretări a Scripturii, în primul rînd în materie de moravuri. Rezultă în acest caz că dogma religioasă nu reprezintă prin ea însăși o rațiune a conduitei, că nu pot fi admise acele consecințe care, decurgînd din interpretarea

---

[3] Expresia „lumen naturale" este frecvent utilizată de către Descartes în *Meditationis de prima philosophia* (1641); de asemenea în *Principes de la philosophie* (1644): *„... la faculté de connaitre qu'il (Dieu) nous a donnée, que nous appelons lumière naturelle, n'aperçoit jamais aucum objet qui ne soit vrai en ce qu'elle l'aperçoit ..."*

[4] Caracteristic gînditorilor din epoca „luminilor", chiar dacă ne vom referi la cei ce aparțin primei jumătăți a secolului al XVIII-lea nu e faptul de a fi izolat rațiunea de sentiment; ci tendința sau năzuința unei înțelegeri integrale a omului, naturii și societății, din convingerea că sprijinită pe cunoaștere este întru totul necesară și justificată acțiunea întreprinsă în aceste domenii în direcția unui ideal moral. Gînditorul din această perioadă nu este prizonierul unei formule dogmatice, simplificatoare, ci în primul rînd un optimist cu atît mai mult cu cît baza cunoștințelor de la care pornește este destul de precară; prin acțiune perseverentă și „luminată" omul poate zdrobi forțele întunericului, poate instaura fericirea, poate schimba condițiile vieții umane. În această fermă credință cu privire la perfectibilitatea condițiilor vieții umane și a naturii umane însăși, vedem ideea pivot a filosofiei franceze din secolul al XVIII-lea, înțelesul ultim, mesajul propriu umanismului din perioada „luminilor".

Dar dacă în centrul acestei filosofii stă ecuația *lumină-fericire*, adversarii noului spirit vor face din ea ținta principală a atacurilor. Vom cita în această privință cuvintele lui Rivarol, celebru jurnalist francez (1753—1801), figură reprezentativă a gîndirii contra-revoluționare: „Există — scria Rivarol — două mari tradiții în antichitate, care nu au fost destul de observate: Satan, primul dintre îngeri, vrea să detroneze pe binefăcătorul său; fructul științei binelui și răului aduce moartea. Una ne arată că ingratitudinea este inerentă oricărei ființe create, cealaltă că „luminile" nu fac popoarele fericite" (Din volumul consacrat lui Rivarol *Collection des plus belles pages*, Paris, 1906, p. 304).

[5] „Și stăpînul spune slugii: Mergi pe drumuri și prin hățișuri și constrînge-i să vină pentru ca lăcașul meu să fie plin".

textelor biblice ar veni în contradicție cu „lumina naturală" a rațiunii.

E evident pentru Bayle că „...orice dogmă care nu este omologată, verificată adică, și înregistrată de Parlamentul suprem al Rațiunii și al luminii naturale, nu poate avea decît o autoritate îndoielnică și fragilă ca și sticla". Logic și istoric chiar, această „lumină naturală" a precedat Revelația. Se poate spune că „...adevărul revelat a fost supus într-un fel luminii naturale, pentru a primi de la aceasta suportul, însemnul, înregistrarea și verificarea, precum și dreptul de a obliga cu titlul de lege". De unde concluzia lui Bayle: „Fiecare se conduce după propriile sale lumini; dacă crede că ceva e revelat, aceasta pentru că bunul său simț, lumina sa naturală și Rațiunea sa îi arată că probele precum că acel lucru e revelat sînt bune". Ceea ce înseamnă în fond a pune la îndoială caracterul prioritar al adevărului revelat și în cele din urmă însăși posibilitatea și eficacitatea lui umană. Un protestant nu ar fi mers atît de departe; i-ar fi fost suficient să demonstreze că nici un text revelat nu are dreptul de a impune o conduită contrară legilor morale, ca de exemplu, atunci cînd pentru a converti pe cineva se recurge la metode de constrîngere. Dar, în ciuda unor ezitări și inconsecvențe, Bayle este un spirit lucid, sceptic în materie religioasă, manifestîndu-și cu toată tăria scepticismul în principala sa lucrare, *Dictionnaire historique et critique* (1695).

În intenția inspiratoare monumentalul *Dicționar...* trebuia să constituie doar un repertoriu al erorilor comise de înaintași. „Cam în luna Decembrie 1690 — îi scria Bayle vărului său Naudé în 1692 — m-am hotărît să compun un dicționar critic care să cuprindă o culegere de greșeli făcute atît de cei care au alcătuit dicționare, cît și de alți autori, și care ar prezenta sub fiecare nume de persoană sau de oraș greșelile privitoare la acea persoană sau la acel oraș".

Dar intenția inițială e depășită și Bayle întreprinde în fond o amplă ofensivă împotriva ideilor și prejudecăților care-l abat pe om din calea adevărului și toleranței în materie de conștiință. Prudent, ironic, malițios, știe să lovească întotdeauna acolo unde trebuie, eludînd dificultățile, denunțînd incorigibila tendință a omului de a se iluziona, și de a deforma adevărul acordînd credit unor legende pitorești și plăsmuirilor unei imaginații obscure. Articolele sale filosofice sînt de obicei scurte, concise, aparent conforme doctrinelor ortodoxe. Dar sub conformismul aparent se ascund nemulțumirile unui spirit lucid, intransigent atunci cînd discuția e angajată în jurul unor probleme vitale, aplicînd pretutindeni, acolo unde e vorba de teze consacrate de tradiție sau credință, metoda criticii istorice sau a confruntării cu faptele de experiență. Fără a fi fost, sau a fi avut veleitățile unui martir al adevărului, nutrește din plin convingerea despre dreptul și eficacitatea gîndirii, pledînd, în acest spirit pentru separarea moralei de religie. Ateismul nu trebuie incriminat — insistă în *Pensées sur la comète* — pentru că din punct de vedere moral, un ateu nu este în chip necesar mai rău, decît un drept credincios, nici în ceea ce privește felul de a gîndi, nici sub raportul sentimentelor de care e capabil. Dacă i-am spune unui om venit dintr-o altă lume că există persoane dotate cu rațiune și bun-simț, cu frica lui Dumnezeu, crezînd că cerul le va răsplăti faptele bune și că iadul le va pedepsi păcatele, străinul acela s-ar aștepta să-i vadă săvîrșind fapte de milostenie, respectîndu-și aproapele, iertînd jignirile, străduindu-se ca prin comportarea lor să dobîndească fericirea veșnică. Dar lucrurile nu se petrec așa. Sîntem nevoiți să admitem un fapt de experiență pe care spectacolul vieții îl pune foarte clar în lumină: între ceea ce credem și ceea ce facem e o mare diferență. Principiile nu influențează acțiunile. Sîntem credincioși în cuvinte, dar lipsiți de credință în purtare, pretindem că îl adorăm pe Dumnezeu și nu ascultăm decît de interesele și de pasiunile noastre; *văd binele și îl aprob, dar fac răul*; zicala nu este nouă. Priviți cum trăiesc creștinii. Citesc cărți religioase; și cum le citesc, cum le și uită. Soldații armatelor catolice sînt niște destrăbălați și niște tîlhari; jefuiesc fără nici o deosebire, țările dușmane și prietene; nu-și fac prea multe probleme și dau foc la nevoie bisericilor, capelelor și mănăstirilor. Cruciadele, ce întreprindere admirabilă, teoretic! Dar de cîte afaceri necinstite, trădări și crime nu au fost însoțite și urmate! Femeile sînt în mod deosebit cucernice; dar cîte nu se duc să-și întîlnească amantul plecînd de la spovedanie? Există curtezane, hoți, ucigași, care au un cult special pentru Sfînta Fecioară; circulă o mulțime de povești așa-zis pioase, care vor să arate că Sfînta

Fecioară ocrotește pe tîrfe și pe răufăcători doar pentru că aceștia aprind o lumînare sau îngenunchează în fața statuii ei. Jansenîștii se opun prea deselor împărtășanii, pentru că știu foarte bine că e posibil ca cineva să se apropie zilnic de sfînta cuminecătură rămînînd totuși un ticălos. Pe scurt, credința profesată de un om nu-i influențează purtarea, moralitatea. Devoțiunea încurajează chiar unele pasiuni negative, mînia împotriva celor de altă credință, zelul pentru practicile exterioare, ipocrizia...

Pierre Bayle era fiul unui pastor, educat în tinerețe în spiritul protestantismului. Dar îndemnurile unei gîndiri iscoditoare, vocația critică și influența filosofiei carteziene l-au îndepărtat de la calea credinței, pentru a evolua spre pozițiile unui scepticism din ce în ce mai tranșant. Punctul culminant al acestei evoluții se reflectă în toată amploarea implicațiilor moral-filosofice în *Réponse aux questions d'un Provincial,* scriere începută în 1704, dar neterminată. Un provincial imaginar îi adresează lui Bayle o serie de întrebări în legătură cu conținutul unor cărți, fapte istorice, credințe religioase etc.... Dar discuția gravitează de fapt în jurul unor teme morale: Dumnezeu a acordat oamenilor libertatea, sau existența lor e supusă unei fatalități inexorabile? Dacă există Dumnezeu, cum poate fi explicată existența răului și nedreptății în lume? Liberul arbitru este un domeniu atît de încurcat și de fecund în echivocuri, încît, dacă îl analizăm temeinic ne contrazicem de mii de ori și, jumătate din timp folosim metodele adversarilor, făurind arme împotriva propriei noastre cauze. ...Sufletul este nemuritor? Este, dar s-ar putea să nu fie și să aparțină materiei. Există un Dumnezeu desăvîrșit de înțelept, desăvîrșit de bun? Poate; dar atunci cum să explicăm, oricare ne-ar fi argumentele, că acest Dumnezeu înțelept și bun admite ca propriile sale creaturi să sufere în trupul și în sufletul lor? ...Cei ce îngăduie răul pe care l-ar putea împiedica cu ușurință sînt de condamnat; cei ce lasă să piară o ființă pe care le-ar fi ușor să o salveze sînt responsabili de moartea ei. Întrebați o țărancă simplă: mamele care, avînd lapte din belșug și-ar lăsa copiii să moară de foame decît să le dea să sugă nu sînt oare la fel de vinovate ca mamele care i-ar îneca? Iar tații care, văzînd cum unul din fiii lor este pe punctul să înghită o îmbucătură otrăvită,

i-ar lăsa să o înghită, deși ar ști că un simplu cuvînt sau o privire i-ar împiedica să se otrăvească, nu sînt la fel de denaturați ca tații care i-ar otrăvi cu mîna lor?

Rezultă în cele din urmă imposibilitatea de a da răspunsuri limpezi, coerente și acceptabile din unghiul rațiunii la astfel de probleme, incompatibilitatea dintre religie și filosofie, dintre misterele credinței și cerințele intelectului care gîndește. Bayle pretinde că nu atacă credința ca atare, ci nu vrea decît să întărească cu noi argumente poziția acelora care definesc religia tocmai ca zonă a misterelor incomprehensibile. Dar cu aceste precauții el pătrunde de fapt în interiorul fortăreței pentru a o clătina din temelii. Dacă admitem Revelația, atunci religia e adevărată, dogmele ei decurgînd în mod logic din Revelație; dar Revelația nu poate fi demonstrată. Una înseamnă a crede, alta a înțelege cu mijloacele rațiunii autonome și în această problemă nu poate exista vreo cale de mijloc: „Din mai multe scrisori ale dumneavoastră — răspunde Bayle întrebărilor puse de provincial — am înțeles că în privința Trinității și a altor cîteva dogme ale Creștinismului, pretindeți că rațiunea trebuie să se supună autorității divine; dar că în privința păcatului strămoșesc și a tuturor urmărilor sale Scriptura trebuie să fie supusă tribunalului filosofilor. Îmi faceți milă dacă într-adevăr acesta vă este gîndul și dacă împingeți atît de departe inconsecvența".

* * *

Prin luciditatea și amploarea gîndirii sale critice Pierre Bayle a fost unul dintre cei mai străluciți reprezentanți ai iluminismului din toate vremurile. Dar exercițiul acestei gîndiri critice nu era manifestarea unui scepticism destructiv. Detestînd și denunțînd obscurantismul, din orice direcție ar fi provenit, el nu a ajuns pînă la acele concluzii nihiliste, din perspectiva cărora omul nu mai poate afla nici o rațiune de a acționa, sau chiar de a fi. Scepticismul său se inserează mai curînd acelei tradiții de gîndire care s-a dezvoltat în prelungirea *dubito*-ului cartezian; o gîndire care-și recunoaște iluziile și înfrîngerile, dar care e animată în fond de convingerea că progresul e posibil, că sprijinită de voință ea este capabilă să conducă spre un ideal moral, în sensul eliberării de toate acele

prejudecăți și erori care au servit umanitatea de-a lungul istoriei. Se explică astfel succesul operei lui Bayle; obiecțiile ei critice au avut un ecou puternic în conștiința unui imens număr de cititori, făcînd să încolțească îndoiala asupra unor principii morale și religioase ce păreau de nezdruncinat. În cuprinsul acestei opere și în primul rînd în paginile *Dicționarului* își vor căuta cel mai adesea puncte de sprijin și un inepuizabil izvor de inspirație filosofii francezi din secolul al XVIII-lea.

FONTENELLE

Urmărind dezvoltarea ideilor morale în Franța secolului al XVIII-lea, nu putem face abstracție de aportul tradiției libertine, de contribuția pe care cei cunoscuți sub denumirea de libertini au adus-o în promovarea noului spirit. Începuturile acestei mișcări care interesează deopotrivă literatura și filosofia morală pot fi urmărite încă din Renaștere, Rabelais și Montaigne fiind principalii inițiatori. Secolul al XVII-lea a fost însă epoca lor de glorie: Des Barreaux, Saint-Evremond erau printre cei mai notorii; și într-o privință însuși Molière, prin cutezanța și dezinvoltura spiritului său, adversar al idolilor și al tuturor formelor de constrîngere a individului, poate fi atașat acestei orientări. Oroarea față de tot ceea ce ar reprezenta o împietare asupra libertății de conștiință, disprețul față de acele opinii și atitudini care nu pot invoca în sprijinul lor decît autoritatea oficială îi caracterizează deopotrivă. Pe urmele lui Montaigne cunosc o adevărată voluptate în a denunța și pune la îndoială valoarea a tot ce li se pare a ține de un orgoliu excesiv. Unii au mers, e drept, prea departe în această privință, susținînd că însăși rațiunea umană e neputincioasă atunci cînd se îndepărtează de la evidențele experienței sensibile. Adversari ai dogmelor și constrîngerii morale, nu admit decît o singură autoritate: aceea a experienței cotidiene și a bunului simț comun. Ceea ce religia consideră drept păcat nu li se pare a fi întotdeauna reprobabil și sînt adesea dispuși să atribuie devoțiunii și disciplinii impuse de biserică responsabilitatea principală a abaterilor de la calea virtuții.

Morala pe care o susțin este o morală realistă, a blîndeței și toleranței, a toleranței față de alții și față de sine însuși, ceea ce putea să însemne uneori încurajarea unor excese de tot felul, ca în cazul lui Des Barreaux, „ilustrul desfrînat". Dealtfel, într-o măsură mai mare sau mai mică, toți libertinii fac apologia plăcerii, reactualizînd prin această atitudine principiile filosofiei lui Epicur. E drept însă, cînd vorbesc despre plăcere nu au în vedere numai plăcerile senzualității. Au inclus în aria valorilor cultivate de noua morală și sentimentul reconfortant, delectarea aleasă pe care o poate produce contemplarea naturii pitorești.

Între scepticismul libertinilor din secolul al XVII-lea cu privire la eficacitatea acțiunii de difuzare a cunoștințelor și optimismul iluminiștilor din secolul al XVIII-lea e totuși o distanță considerabilă. O distanță pe care o rezumă însă, ca într-o sinteză concentrată, gîndirea unei personalități deosebit de reprezentative pentru procesul de trecere de la un secol la celălalt: Fontenelle. Este într-o privință continuatorul, moștenitorul principal al libertinilor; pe de altă parte, primul dintre „filosofi", în accepția pe care termenul o va căpăta în secolul al XVIII-lea.

Despre filosofia morală a acestui gînditor putem afla unele lucruri aruncînd o privire asupra vieții sale. O biografie care nu are totuși nimic spectaculos decît doar longevitatea personajului. Viața lui însumează într-adevăr două jumătăți de secole, trăind între anii 1657—1757. Secretul acestei longevități? Bineînțeles, mai întîi o constituție robustă, scutită de boli și grave infirmități. Dar s-a adăugat la aceasta o anumită înțelepciune, proprie dealtfel spiritului libertin: a tratat dacă nu cu dispreț, cel puțin cu indiferență capitolul obligațiilor sociale cărora li se supune de obicei muritorul „de rînd", ducînd o viață de incorigibil celibatar. A evitat prieteniile prea exigente, care cer prea multă dăruire sufletească. A frecventat însă societatea, și era căutat pentru că era amabil, spiritual, știa să-i asculte pe ceilalți sau să simuleze interesul, nu ofensa pe nimeni și nu ar fi rupt relațiile cu cineva pentru a apăra o cauză, oricît de importantă ar fi fost aceasta. „Totul e posibil — repeta adesea; să nu ne angajăm prea mult, nici pentru, nici contra". Un admirabil — dintr-un punct de vedere — echilibru, care nu s-a dezmințit o

viață întreagă. Recunoscuse dealtfel, foarte simplu, fără lăudăroșenie sau umilință, că nu a plîns niciodată; a fost întrebat dacă a rîs vreodată din inimă: „*Non, je n'ai jamais fait, ah! ah! ah!*" Înainte de a muri, cineva îl întreabă cum se simte: „Nu simt decît oarecare dificultate de a exista". În cadrul unei ședințe ad-hoc Academia aduce un omagiu ilustrului dispărut. Comparîndu-l cu Corneille al cărui nepot era, unul dintre vorbitori a avut inspirația să spună: „Corneille părea născut pentru Olimp, Fontenelle pentru surîzătoarele cîmpii Elizee". În acest echilibru pe care nimic nu părea să-l tulbure, unii contemporani au crezut a vedea un semn de mediocritate. Portretul lui *Cydias*, schițat în ultima ediție a *Caracterelor* lui La Bruyère, în ciuda unor exagerări și detalii inexacte, se pare că-l vizează pe Fontenelle: „Așa după cum muzicianul cîntă și cîntărețul din lăută își acordă instrumentul în fața persoanelor cărora li s-a prezentat, Cydias, după ce a tușit, și-a ridicat mîneca, și-a întins mîna și deschis degetele, debitează cu gravitate gîndurile sale subtile și raționamentele lui sofistice... Este, într-un cuvînt, un amestec de pedant și prețios, făcut pentru a fi admirat de burghezie și provincie în care totuși nu se poate remarca nimic mare decît opinia care o are despre sine".

Evident, nu a făcut parte din categoria celor mari: un Voltaire, Rousseau, Diderot ș.a.... Dar La Bruyère și cei care i-au fost adversari au exagerat. A fost un om de gust, un spirit de calitate superioară, cu o întinsă cultură științifică, convins de posibilitatea și utilitatea introducerii unui punct de vedere artistic, literar în expunerea adevărurilor științei, care să le asigure accesibilitatea și o cît mai largă difuziune. În acest spirit a întreprins elaborarea unor scrieri deosebit de semnificative pentru evoluția „noului spirit": *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686), *Histoire des Oracles* (1687), *Digression sur les anciens et les modernes* (1688).

Convorbirile... (Entretiens...) s-au bucurat de un mare succes și numărul mare al reeditărilor atestă puternicul ecou pe care l-au avut în conștiința contemporanilor. Fontenelle e convins de însemnătatea științei pentru progresul moral al umanității. De aici grija de a pune la îndemîna publicului problemele cele mai dificile și mai noi ale astronomiei, străduindu-se să îmbine în acest scop rigoarea științifică cu calitățile unei expuneri literare. Pretutindeni, îndeosebi atunci cînd în discuție se află teoria copernicană, poate fi remarcată grija de a-l atrage și convinge pe cititor în favoarea ipotezelor întemeiate pe o analiză științifică a faptelor. Cultul adevărului științific se degajă și din cuprinsul celorlalte scrieri mai sus-menționate: *Histoire des Oracles* constituie o șarjă plină de ironie la adresa credinței în miracole, gîndirea lui Fontenelle evoluînd în direcția iluminismului reprezentat de Bayle. Spiritul de independență, refuzul dogmatismului, a autorității, se reflectă din plin în *Digresiunile* privitoare la lupta dintre admiratorii trecutului, reprezentînd spiritul conservator *(les Anciens)* și novatorii, sprijinitori ai progresului și raționalismului cartezian *(les modernes)*.

În intervenția sa în clasica dispută Fontenelle pornește de la principiul permanenței forțelor naturii: „Problema se reduce în a ști dacă arborii de altădată erau mai mari decît cei de astăzi. Nu pare că stejarii din evul mediu ar fi fost mai mici decît cei ai antichității, nici stejarii moderni decît cei ai evului mediu. Natura are în ea o anumită pastă care e întotdeauna aceeași..." Mai departe Fontenelle va insista asupra progresului indefinit al gîndirii umane; teză apărată mai înainte de un Bacon, Descartes, Pascal, care comparaseră umanitatea cu o ființă în continuă creștere, antichitatea reprezentînd tinerețea lipsită de experiență, prezentul expresia unui stadiu de maturitate.

Dar să nu trecem cu vederea cealaltă latură a gîndirii și personalității lui Fontenelle: scepticismul; acel scepticism degajat, plin de nuanțe, aparent inofensiv, dar care aducea o notă nouă, discordantă în armonia marelui secol. Căci în contrast cu încrederea manifestată în capacitatea de progres a omenirii, și cu acțiunea de difuzare a cunoștințelor științifice pe care o desfășoară în acest spirit, tot Fontenelle este acela care vorbește despre limitele rațiunii, dispus să vadă pretutindeni, în morală, ca și în cunoaștere, relativism și incertitudine. Totul e nesigur, chiar virtutea, chiar datoria. Ceea ce salvează nefericita noastră lume e faptul că „ordinea pe care natura a voit să o stabilească în univers își urmează drumul său; ceea ce natura n-ar fi obținut din partea rațiunii noastre — ni se spune în *Dialogues des Morts* (1683) — obține din partea nebuniei noastre. Nu se poate vorbi nici de adevăr propriu-zis: nu există decît ideile pe care le confecționăm

noi și toate sînt false: „Ne-am pierde curajul dacă nu ne-am susține cu idei false". Științele nu au altă origine: în punctul lor de plecare sînt himerice; nu-și vor atinge niciodată scopul pe care-l urmăresc. Cel mult, sînt în stare să descopere cîteva adevăruri de detaliu, dar care mai curînd sau mai tîrziu vor fi considerate ca tot atîtea erori. „Toate științele își au himerele lor, după care aleargă fără a putea pune mîna pe ele; dar pot recolta pe acest drum alte cunoștințe foarte utile. Dacă chimia își are piatra filosofală, geometria cvadratura cercului, astronomia longitudinile, mecanica, mișcarea perpetuă, e imposibil să rezolvi toate acestea, dar e foarte util să cauți... Morala își are de asemenea himera ei: dezinteresarea, prietenia perfectă. Nu se va ajunge niciodată aici dar e bine să se tindă: cel puțin, urmărind acest lucru se poate ajunge la multe alte virtuți și la acțiuni demne de laudă și de stimă". Important este ca ordinea naturii să nu fie tulburată și în această privință nu există de fapt nici un motiv de neliniște.

În atitudinea de mai sus putem vedea punctul de plecare și spiritul acelui scepticism subtil, nuanțat, pe care în secolul al XVIII-lea îl vor reprezenta cu atîta strălucire un Voltaire sau Diderot. Un scepticism polivalent am spune, dacă avem în vedere varietatea și mulțimea implicațiilor pe care o privire atentă și nepărtinitoare le poate da la iveală. Deși exagerat și înclinat spre paradoxuri, în inspirația lui originară nu e lipsit de o anume intenționalitate morală pozitivă: oamenii să nu facă o dramă din ceea ce consideră a fi adevărat; nimeni nu poate pretinde că se află în posesia adevărului absolut, arogîndu-și prin aceasta dreptul de a-l impune celorlalți. Fiți toleranți nu vă torturați unii pe alții în numele pretinselor voastre adevăruri. Toleranța, înțelegerea reciprocă, refuzul atitudinii dogmatice care duce la abuzuri și tensiune morală în raporturile dintre oameni, este de fapt tema pentru care pledează filosofia lui Fontenelle, chiar atunci cînd pare a îmbrățișa cauza scepticismului.

Urmărind implicațiile acestui scepticism vom releva însă și un alt aspect, paradoxal într-un fel, avînd darul de a institui o contradicție flagrantă în gîndirea acestui propagator al „luminilor" care a fost Fontenelle. Același Fontenelle, care în *Digression sur les Anciens et les modernes,* a susținut că „... există toate aparențele că rațiunea se va perfecționa" a fost, se pare, și autorul unei surprinzătoare butade: „Dacă aș avea mîna plină de adevăruri m-aș feri să o deschid". E adevărat, uluitoarea afirmație nu figurează nicăieri în textele publicate de Fontenelle; dar cei care o menționează, un Garat în *Eloge de Fontenelle,* lucrare premiată de Academia franceză în 1784, un Voltaire, D'Alembert și alții, sînt garanți serioși al căror cuvînt nu poate fi pus la îndoială. Voltaire i-a reproșat dealtfel această egoistă rezervă. În cuprinsul unei scrisori din 6 februarie 1761 adresată lui Fiot de la Marche, declara: „Vedeți cît de departe sînt de acest foarte înzestrat Fontenelle pe care doriți să-l iau ca model. Dați-mi mie inima lui insensibilă, dați-mi indiferența sa pentru tot ceea ce nu era artă de a arăta că are spirit și de a se împăuna". Același Voltaire îi scria lui Helvetius în 26 iunie 1765: „Lașul Fontenelle nu trăia decît pentru sine; trăiește pentru tine dar și pentru ceilalți. Nu se gîndea decît să-și arate spiritul, folosiți spiritul dumneavoastră pentru a lumina genul uman".

La rîndul său D'Alembert a luat poziție față de punctul de vedere al lui Fontenelle, dar într-o interpretare mai nuanțată. Într-un pasaj al scrierii sale *Dialogue entre Descartes et Christine reine de Suède, aux Champs Elisées,* îl pune pe Descartes să declare următoarele: „Un filosof, aparent nemulțumit de contemporanii săi, spunea într-o zi: dacă ar reveni pe pămînt și ar avea mîna plină de adevăruri, nu ar deschide-o pentru a le lăsa să iasă afară. Dragul meu, i-am spus, ai și nu ai dreptate; nu trebuie nici să ții mîna închisă, nici să o deschizi deodată; trebuie să desfaci degetele unul după celălalt; adevărul scapă din mînă puțin cîte puțin, fără a comporta vreun risc pentru cei care îl posedă și care îl lasă să scape".

A existat însă și un alt punct de vedere cu privire la mult discutata maximă a lui Fontenelle. În *Notice historique sur la vie et les ouvrages de Fontenelle* (Paris, 1825), J. B. Champagnac se întreba: „Ar fi de crezut că acest om atît de înțelept ar fi voit să ascundă adevărul semenilor săi? Conduita lui nu a demonstrat din plin contrariul? Ce gîndea el așadar? A voit, cred, să dea de înțeles că o mulțime de adevăruri aruncate dintr-o dată publicului ar fi susceptibile să provoace o explozie violentă, în vreme ce nelăsînd să scape decît unul cîte unul ele s-ar putea așe-

za succesiv în conștiințe și să le lumineze, fără riscul de a-i orbi".

De fapt, dilema pe care o ridică interpretarea gîndirii lui Fontenelle provine din interferența unor tendințe care sînt greu de conciliat: pe de o parte, e înclinat să creadă în progresul moral și științific al umanității prin utilizarea achizițiilor tehnice și a unei metode raționale — punct de vedere care-l situează în prelungirea raționalismului cartezian, anunțînd totodată optimismul enciclopediștilor din veacul al XVIII-lea; de altă parte, nutrește convingerea despre incapacitatea funciară a omului de a face din rațiune instrumentul unui progres moral. În această privință Fontenelle pare a se conforma mai curînd tradiției moraliștilor din secolul al XVII-lea anticipînd, fără îndoială, răspunsul negativ dat de Rousseau la întrebarea pusă de Academia din Dijon dacă „Științele și artele au contribuit la epurarea sau la coruperea moravurilor". Progresele rațiunii și ale științei nu pot contribui cîtuși de puțin la ameliorarea naturii noastre. Rousseau va susține totuși că omul e bun de la natură; Fontenelle e convins că natura umană e dominată de pasiuni și de înclinația naivă de a crede în fabule și miracole, însetată de iluzie și tot ce ține de imaginar. Aceasta e de fapt însăși rațiunea rezervelor sale cu privire la eficacitatea difuzării „luminilor". Prin tendința sa naturală spiritul „uman" acordă mai mult credit explicațiilor ce fac apel la supranatural decît celor care se bazează pe exercițiul rațiunii naturale: „Spiritul uman și falsitatea se simpatizează — susține Fontenelle; dacă vrei să spui adevărul e mai bine să-l învălui în forma fabulei; așa va plăcea mai mult . . . ".

Nu va trage de aici concluzia după care ar fi preferabil ca oamenii să fie induși în eroare; eroarea constituie totuși un mijloc indispensabil pentru a atrage oamenii pe calea adevărului. Rezultă de aici — după cum încercase a demonstra în *De l'origine des fables* necesitatea unei metodologii originale, realiste, după cum o consideră Fontenelle, întemeiată pe noțiunea de eroare fecundă. Grație acestei metode, chiar cei „simpli" care formează marea masă a poporului, vor putea realiza un progres de-a lungul secolelor. La originea sa, prin tot ceea ce înseamnă inițiativă originală, elan creator, progresul este opera unui mănunchi restrîns de gînditori ori savanți. Dar, cu tot pesimismul atitudinii sale cu privire la resursele naturii

umane, Fontenelle nu exclude participarea tuturor oamenilor de orice condiție socială, la roadele materiale și spirituale pe care le poate aduce difuzarea „luminilor".

VOLTAIRE

Oricît de mari sînt deosebirile dintre gînditorii francezi din secolul al XVIII-lea, credința în progres pe calea eliberării spiritului de tot ceea ce ar putea să însemne domnia întunericului a constituit factorul determinant al unei solidarități generale. De aici, lupta tuturor pentru difuzarea „luminii" și favoarea excepțională de care s-a bucurat metafora luminii. Voltaire utilizează frecvent acest simbol subliniind totodată decalajul dintre accepția tradițională a „luminii" (aptitudine creatoare a spiritului) și semnificația critică, nu lipsită de veleități revoluționare, cu care o investește acum, pentru a defini orientarea proprie secolului său, în comparație cu secolul anterior. Dacă secolul al XVII-lea s-a impus prin acea strălucire care este marca geniului și talentului excepțional, secolului al XVIII-lea Voltaire îi recunoaște, nu fără o anumită nostalgie a trecutului, o categorică superioritate, condiționată de progresele „luminii", ale cunoașterii și criticii raționale.

Du siècle que j'ai vu, tu sais quelle est la gloire,
Ce siècle des talents vivra dans la mémoire
— — — — — — — — — — — —
De l'âge où nous vivons que pouvous-nous attendre?
La lumière, il est vrai, commence à se répandre;
Avec moins de talents on est plus éclairé
Mais le goût s'est perdu, l'esprit s'est egare[6].

(Dintr-o scrisoare către Mademoiselle Clairon, 1765)

[6] A veacului trecut, tu știi ce mare-i gloria
Și cu ale lui talente se va mîndri istoria.
— — — — — — — — — — —
Din veacul ce trăim, ce-avem de așteptat?
Lumina, ce e drept, mereu se răspîndește
Cu mai puțin talent, ești tot mai luminat
Dar gustul a murit și mintea rătăcește.

Denunţarea tarelor proprii regimului existent capătă accente din ce în ce mai vehemente şi violenţa atacului are uneori ceva revoluţionar. Dar am exagera atribuindu-i lui Voltaire voinţa unei subversiuni radicale; revoluţia la care visează, priveşte mai curînd domeniul ideologiei, restul suferind doar acele ameliorări ce pot rezulta din transformarea interioară a spiritelor. Convingerile politice ale lui Voltaire nu sînt radical diferite de cele ale unui conservator, care militînd pentru progres nu înţelege ca acesta să aducă vreo atingere instituţiilor fundamentale şi ordinii sociale existente. Pe acest plan transformarea societăţii nu trebuia să însemne de fapt decît preluarea puterii de către burghezie şi concomitent, deposedarea bisericii de privilegiile care au stat la originea atîtor abuzuri şi nedreptăţi. Ne vom face în acest caz o idee mai justă cu privire la optica „revoluţionară" a lui Voltaire, dacă vom ţine seama de admiraţia pe care a nutrit-o faţă de secolul lui Ludovic al XIV-lea, un secol atît de puţin revoluţionar: „. . .*ce siècle heureux, qui vit naitre une révolution dans l'esprit humain*"[7].

Dicţionarul filosofic e conceput în acelaşi spirit: „Filosofia nu se răzbună... ea luminează cu blîndeţe oamenii pe care vreţi să-i abrutizaţi făcîndu-i asemenea vouă" (art. *Ame*).

La rîndul ei religia creştină va evolua, devenind mai rezonabilă, renunţînd în aceeaşi măsură de a mai recurge la persecuţii şi metode brutale de constrîngere. Toleranţa va fi considerată în curînd — spera Voltaire — ca un balsam esenţial al genului uman...

*
* *

François-Marie Arouet (Voltaire) s-a născut la Paris la 21 noiembrie 1694.

Părinţii aparţineau aceleiaşi burghezii din care făcuseră parte şi Pascal, Corneille, Racine, Boileau, tatăl îndeplinind funcţia de magistrat. A fost un copil plăpînd şi aşa va fi mereu, gata parcă să-şi dea sufletul în orice moment, ceea ce nu l-a împiedicat să atingă frumoasa vîrstă de optzeci şi patru de ani, spre disperarea unor admiratori care, contînd pe slăbiciunea lui aparentă, se angajaseră a-i oferi o rentă viageră. Dar cu această fragilă carcasă, organismul dispunea de resurse excepţionale de energie; un regim foarte sobru, pe care nu l-ar fi suportat oricine, hrană puţină, somn puţin şi multă cafea, au putut întreţine o vitalitate prodigioasă, dacă ţinem seama de consumul de energie necesar scrisului şi unei participări extrem de active la viaţa secolului. Căci Voltaire nu a făcut parte din categoria celor care, din orgoliu sau melancolie, s-ar fi complăcut în izolare şi contemplare detaşată a evenimentelor din jur. Ca majoritatea gînditorilor din veacul al XVIII-lea, a trăit în egală măsură pe planul meditaţiei şi pe acela al acţiunii, a iubit lupta pentru ideile sale, şi aceasta îi era de fapt vocaţia principală, stimulentul şi „pîinea" zilnică. Îşi face apariţia de timpuriu în lumea literelor, iubitor de poezie, independenţă şi succes. La vîrsta de douăzeci şi patru de ani i se joacă tragedia *Oedip*, publicată în anul următor sub numele care va deveni în curînd celebru, Voltaire. În aceeaşi perioadă e întemniţat la Bastilia în trei rînduri: prima din eroare, atribuindu-i-se versurile satirice scrise de un altul; a doua oară pentru a fi scris o epigramă la adresa Regentului; a treia oară pentru a-şi fi permis să ceară socoteală unui cavaler Rohan Chabot care-şi pusese oamenii să-i aplice cîteva lovituri...

La scurtă vreme după eliberarea din închisoare e exilat în Anglia (1726—1729). Dificultăţile cu care e confruntat acum — lipsa de resurse, de prieteni, singurătatea într-o ţară a cărei limbă nu o cunoştea — nu-l descurajează; nu acuză nici oamenii, nici destinul. Dimpotrivă, e recunoscător soartei că i-a oferit posibilitatea de a cunoaşte mai îndeaproape binefacerile unei democraţii spre care numeroşi gînditori ai acelei epoci şi-au îndreptat privirile ca spre un model demn de imitat. Publică aici *Henriade*, poem epic cu substrat politic, scriere a cărei imprimare fusese interzisă în Franţa. Editarea acestei opere îi aduce un venit considerabil: 150 000 livre, încă un motiv de a proslăvi binefacerile democraţiei engleze şi de a aprecia independenţa drept una din satisfacţiile supreme ale vieţii morale. Anii petrecuţi în Anglia au deschis gîndirii sale perspective noi şi fecunde; nu şi-a făcut iluzia că s-ar fi putut instaura în Franţa libertatea politică de care se bucurau vecinii. Dar şi-a dat seama că libertatea individuală, acel faimos *habeas corpus* care era deviza cetăţea-

[7] *Le Siècle de Louis XIV*, cap. XXXI, *Des Sciences*.

nului englez, nu e posibilă fără libertate politică. E drept realităţile politice din Anglia nu ofereau spectacolul unei democraţii „pure". Exista o aristocraţie „de sînge" solid constituită. Dar alături de ea se afirma tot mai vizibil o nouă aristocraţie, aceea a meritului şi talentului personal, care-şi recruta membrii din toate categoriile sociale. În contrast cu situaţia oamenilor de litere din Franţa care nu se bucurau de prea multă consideraţie nici independenţă, în Anglia, oamenii de ştiinţă ca Newton, scriitori ca Pope, Congrève şi alţii, erau numiţi în posturi importante ale statului. Discuţia în materie de credinţă era absolut liberă; deişti, liber-cugetători, atei, puteau susţine orice, fără vreun risc personal, fără ca liniştea publică să fie vreodată tulburată. În Franţa Descartes fusese persecutat, doctrina lui proscrisă, constrîns în cele din urmă să se exileze în Olanda. În Anglia toată lumea era la curent cu lucrările lui Newton, şi îi aplauda descoperirile. La rîndul său Locke, filosoful care, dintre englezi a exercitat cea mai puternică înrîurire asupra gînditorilor francezi din secolul al XVIII-lea a putut pune temeliile unui sistem care răsturna faimoasa teorie a ideilor înnăscute, fără a fi suferit vreo persecuţie pentru convingerile sale.

*
* *

Experienţa exilului în Anglia va lăsa urme adînci, definitive, asupra convingerilor politice şi morale ale lui Voltaire. Libertatea de conştiinţă, libertatea individuală, cultul acestor principii, îi va inspira pînă la sfîrşitul vieţii activitatea literară şi filosofică. Intoleranţa în filosofie, intoleranţa de a gîndi şi cerceta, există ceva mai absurd? Aşa va gîndi mereu Voltaire şi pentru a împrospăta gîndirea filosofică din Franţa publică *Lettres philosophiques* în 1734, operă condamnată de Parlament la „ardere şi distrugere de către executorul înaltei justiţii". În aceeaşi perioadă întreprinde o serie de cercetări experimentale în probleme ale fizicii, cercetări ale căror rezultate vor fi comunicate publicului sub titlul *Eléments de la physique de Newton* (1738).

În jurul anilor 1740 Voltaire era cel mai ilustru scriitor al vremii sale. Persecuţiile pe care le-a avut de îndurat au contribuit în bună parte la această faimă. Exilat în şapte rînduri, de trei ori întemniţat la Bastilia, scrierile sale şicanate de cenzură; *Histoire de Charles XII* interzisă, sub pretext că ar fi putut displace regelui Poloniei; *Epitre à Uranie* îl aduce în faţa reprezentanţilor poliţiei şi nu se poate salva decît atribuind scrierea unui alt autor; piesa *Mahomet* e interzisă după două săptămîni de spectacole; Academia îi închide porţile şi unul dintre „nemuritori" declară că Voltaire nu va fi niciodată „un sujet académique". Se bucură totuşi de prietenia unor importante personalităţi între care Richelieu, doamna de Pompadour, Frédéric al Prusiei, dar Voltaire nu reuşeşte să fie pe placul regilor. Ludovic al XV-lea îl suspectează primindu-l cu o răceală ostentativă la curte.

În sfîrşit, în 1746 este primit la Academie. Climatul prestigioasei instituţii evoluase cu timpul, dovedind acum un binefăcător suflu de liberalism. Are curajul de a alege în rîndurile ei filosofi şi liber cugetători, dar mai cu seamă de a înlocui obişnuita tămîiere a lui Ludovic al XIV-lea cu elogiul adresat personalităţilor de merit. Voltaire aducea în incinta venerabilei Academii un nume celebru, autoritatea unei ştiinţe imense şi a unui spirit care-şi consacrase resursele şi întreaga activitate progresului, justiţiei şi umanităţii. Şi în orice direcţie şi-ar îndrepta curiozitatea speculativă gîndul lui coboară în cele din urmă spre mulţimea celor dezmoşteniţi de soartă, cei condamnaţi la o existenţă umilă, pradă rapacităţii unei minorităţi. E adevărat spusese la un moment dat *„je n'écris pas pour la canaille"*. Dar de cînd experienţa l-a ajutat să vadă mai bine tarele aristocraţiei despre care îşi mai făcuse unele iluzii în trecut, gîndul lui se îndreaptă spre poporul oprimat, spre cei atît de numeroşi, victime ale arbitrarului şi abuzurilor de tot felul. La Toulouse fusese ars de viu un protestant cu numele Calas, sub acuzaţia de a-şi fi ucis unul din fii care manifestase intenţia de a trece la catolicism. Voltaire aduce la cunoştinţa întregii Europe această abominabilă crimă juridică inspirată de fanatismul religios, şi cu o perseverenţă eroică îşi consacră întreaga energie reabilitării lui Calas şi în aceşti trei ani — ne mărturiseşte — „nu mi s-a întîmplat niciodată să rîd fără a-mi fi reproşat".

La scurtă vreme se iveşte un proces similar: protestantul Sirven e condamnat la moarte de către nişte magistraţi sălbatici şi stupizi. Voltaire protestează împotriva

acestei condamnări și va avea mai tîrziu satisfacția de a lua cunoștință de reabilitarea bietei victime.

Scrisorile prietenilor se termină de obicei cu această deviză: *Ecrasons l'infame. L'infame* este fanatismul religios, de fapt orice religie constituită în biserică. Nici o biserică nu exceptează de la această sentință, căci toate au la bază — gîndește Voltaire — perspectiva misterului care conduce în chip inevitabil la fanatism. Dar atacurile sale vizează îndeosebi biserica catolică. Detestă clerul care s-a făcut vinovat de atîtea abuzuri; și ceea ce îi reproșează în primul rînd catolicismului este lipsa de umanitate, precum și faptul de a fi fost autorul unor dogme obscure, paralizante pentru rațiune (dogma trinității, a transsubstanțierii etc....), în aceeași măsură inacceptabile din punct de vedere moral (păcatul originar, mîntuirea după moarte, condamnarea păgînilor virtuoși etc....). Îi reproșează apoi faptul de a se fi constituit într-o biserică puternică și privilegiată, care profitînd de puterea de care dispune a fost autoarea atîtor sîngeroase persecuții; și e greu de imaginat intensitatea revoltei sale, oroarea de care e cuprins Voltaire, ori de cîte ori conștiința lui e tulburată de imaginea celor petrecute în noaptea sfîntului Bartolomeu.

Există în unul din dialogurile platoniciene un rapsod care-i spune lui Socrate: „Cînd îmi apar aceste mari figuri homerice, părul mi se sburlește și inima bate să-mi spargă pieptul". În fiecare an la 24 august, ziua aniversării Sfîntului Bartolomeu, Voltaire era bolnav; cuprins de febră, auzea clopotul de la Saint-Germain, vedea asasini cu torța într-o mînă și pumnalul în cealaltă; auzea strigătele celor schingiuiți; Sena, o albie prin care curgea sîngele celor uciși. Într-o viziune halucinantă își rememora trecutul omenirii și din toate părțile, din Franța, din Germania, din America și Palestina, i se părea că aude gemetele înăbușite ale celor gîtuiți. Această viziune nu l-a părăsit niciodată. Atunci cînd anii și oboseala și-au spus cuvîntul, îndemnîndu-l la odihnă, implacabilă, amintirea acestor orori, îl scutura parcă trezindu-l din lîncezeală, forțîndu-l să reia lupta împotriva eternilor dușmani ai umanității: fanatismul și intoleranța. Cum poate fi explicată altfel ardoarea intervenției sale în cazul lui Calas sau Sirven? Aceste figuri le cunoștea de fapt mai demult; Calas, Sirven se numeau altădată Ramus, Vanini, Servet, Jean Huss, Giordano Bruno, Galilei...

Evident mijloacele pe care le utilizează Voltaire în campania sa de demistificare, nu sînt acelea ale unui erou dispus să înfrunte orice risc. Luciditatea spiritului său care într-o privință înseamnă și spirit de conservare, îl îndeamnă la prudență; lovește cu putere și repetat, în țintă, dar face totul pentru a evita riposta. Se dezlănțuie în atacuri îndrăznețe, chiar dacă ulterior va face *mea culpa*. Dar efectul s-a produs. Aceste reveniri sînt de natură a tempera și îmblînzi autoritățile. Publicul știe totuși ce trebuie să rețină de aici. Adeseori Voltaire arborează poza nevinovăției, invocînd buna credință, sau, ceea ce e mai surprinzător, sfaturile sale par inspirate de o dispoziție machiavelică: „Lovește dar ascundeți mîna; vei fi recunoscut, îmi închipui că lumea nu e chiar atît de naivă, că oamenii au nasul fin, dar nu se va putea dovedi". Prudența lui Voltaire nu trebuie judecată totuși cu prea multă severitate. Procedînd altfel s-ar fi expus la sancțiuni care l-ar fi împiedicat să-și mai spună cuvîntul chiar într-o formă voalată. Atenuările, retractările, aparenta impreciziune a atitudinii, au avut însă darul de a mări și mai mult curiozitatea publicului, atașîndu-l cauzei sale.

Campania pe care o susține în apărarea unor oameni nevinovați, victime ale intoleranței religioase sau ale abuzurilor de tot felul, va continua de-a lungul întregii sale vieți. De fapt, nu era în joc numai soarta sau onoarea unor oameni, ci însăși autoritatea unor principii morale, din a căror apărare Voltaire a făcut scopul principal al vieții sale. Încurajările, aplauzele, recunoașterea publică a meritelor în această direcție nu i-au lipsit. Scriitorii l-au ridicat în slavă. I s-a decernat numele de patriarh și din toate colțurile Europei, pînă la moartea sa, a primit nenumărate mărturii de admirație și respect. În ultimii ani ai vieții autoritatea de care se bucura atinsese apogeul, devenind un adevărat arbitru al opiniei publice din Europa. Regii se simțeau măguliți de orice dovadă de interes din partea lui, iar Voltaire îi felicita pentru reformele ce i se păreau a fi de un caracter mai liberal. Scriitorii care cotizaseră în 1770 pentru a-i ridica o statuie îl determină să părăsească Ferney pentru a reveni la Paris. Academia îl sărbătorește și pe scena teatrului bustul său

e încoronat într-o atmosferă de entuziasm frenetic. Agitația, emoțiile, îl obosesc însă, și la scurtă vreme Voltaire încetează din viață (1778), în vîrstă de optzeci și patru de ani.

*
* *

Voltaire nu a fost un metafizician, un spirit atras de zări necunoscute și necontrolabile. Inteligența lui lucidă, atît de realistă, s-a manifestat printr-un refuz organic al ipotezelor speculative și perspectivelor nelimitate, descurajante prin darul de a paraliza efortul pe care omul trebuie să-l depună pentru a-și ameliora condițiile de viață. Să renunțăm la întrebările cu privire la firea ascunsă a lucrurilor, la cauze ultime, sau la o viață „de apoi", spre care ne îndrumă gîndul credința religioasă. Viața noastră e aici, pe acest pămînt, ale cărui proporții reale în raport cu infinitatea universului nu trebuie să ne tulbure. Conștiința acestei disproporții a căpătat la Pascal o rezonanță tragică. Alta a fost reacția lui Voltaire. Pierduți în acest colț îndepărtat al universului și în tăcerea spațiului infinit, avem de îndeplinit o misiune extrem de importantă; nelimitată în raport cu durata vieții noastre, limitată totuși prin ea însăși: aceea de a face tot ceea ce e necesar pentru a ne îmbunătăți existența reală, pe acest pămînt: „*Cultivons notre jardin*", în acest realist îndemn se reflectă spiritul filosofiei morale care se degajă din scrierile ca și din întreaga viață a lui Voltaire.

E adevărat, ca orice alt gînditor, la urma urmei ca orice alt muritor care gîndește, Voltaire a cunoscut imboldul acelei nobile curiozități care sondează necunoscutul în speranța unor descoperiri capitale. Numai că, adversar al imaginației care construiește „palate de ficțiuni", a avut conștiința netă a limitelor impuse inteligenței noastre, definind metafizica „cîmpul îndoielilor și romanul sufletului". Această disciplină mult îndrăgită de filosofia tradițională n-ar cuprinde decît două lucruri: „... tot ceea ce oamenii de bun simț cunosc, și tot ceea ce ei nu vor ști niciodată". Mai mult decît atît: metafizica nu e numai inutilă, ci totodată periculoasă. Căci la rîndul ei a favorizat dogmatismul, intoleranța, persecuțiile. Din momentul în care cineva și-a imaginat că a descoperit soluția unor probleme insolubile, pasul ce a urmat a constat în încercarea de a o impune celorlalți. Nu în numele evidenței, al rațiunii, a cărei autoritate e recunoscută de către toți oamenii; ci al unei autorități oficiale, necruțătoare. În felul acesta au fost declanșate persecuțiile și războaiele de exterminare, torturile inchiziției și asasinatele în numele credinței, conflictul dintre iezuiți și janseniști, dintre Sorbona și Parlamente. Spiritul uman trebuie purificat de aceste erori și subtilități funeste, să nu fie hrănit decît cu adevăruri simple, evidente tuturor, realmente utile. Voltaire e într-un fel un spirit pragmatic; ceea ce îl interesează în primul rînd este efectul practic-moral, al ideilor; și cum aceste efecte depind de forma pe care o capătă dezvoltîndu-se, el pune la îndoială valoarea oricărei forme sau construcții speculative, oricît de riguroasă aparent, dacă e de natură a încuraja dogmatismul.

Ideea de Dumnezeu, în numele căreia au fost comise atîtea orori și nedreptăți, va fi supusă cea dintîi acestui examen. Atitudinea lui Voltaire în această problemă este contradictorie; mai mult în aparență însă, deoarece concluziile la care va ajunge în cele din urmă sînt ale unui liber-cugetător. În refugiul de la Ferney a ridicat un mic templu cu inscripția: *deo erexit Voltaire;* a studiat cu pasiune filosofia lui Newton, filosofie plină de respect față de religie. Incontestabil, mai mult decît contemporanii săi, un Helvetius, un D'Holbach, un Diderot, Voltaire a avut ezitări în materie religioasă. O obiecție l-a tulburat îndeosebi, o obiecție care a tulburat de fapt atîtea conștiințe: existența răului moral și fizic în lume. Existența răului e un fapt incontestabil. Atîtea calamități care s-au abătut asupra lumii: războaiele, foamea, ciuma, cutremurele de pămînt, inundațiile etc. În ce privește răul moral, spectacolul nu era mai puțin grăitor: viciul și crima triumfau, justiția încălcată, adevărul înăbușit, înțelepții și cei virtuoși persecutați și condamnați la moarte... Dar dacă ar fi existat Dumnezeu, toate aceste dezordini morale și fizice ar fi fost evitate. Dumnezeu ar fi putut face acest lucru pentru că prin definiție el este bun și atotputernic; și dacă nu e atotputernic, dacă nu e bun și drept, înseamnă că nu există...[8]. Dar acest impas pentru

[8] Problema divinității va căpăta în cele din urmă o soluție pragmatică: credința în existența lui Dumnezeu, deși lipsită de posibilitatea unei demonstrații întemeiate pe datele experienței, reprezintă un suport necesar al vieții morale. Asemenea lui Locke,

orice conștiință clarvăzătoare a fost totuși tăgăduit sau ignorat de atîția gînditori. Susținător al teologiei, Leibniz își manifestase optimismul într-un aforism celebru: *Totul e cît se poate de bine în cea mai bună din lumile posibile.* Evident, Leibniz nu a ignorat dezordinile, cel puțin aparente, pe care le prezintă spectacolul lumii; dar nu a voit să spună că totul e admirabil; ci a susținut că din toate combinațiile posibile Dumnezeu a ales-o pe cea mai bună. Multe amănunte ne frapează și ne revoltă pe noi muritorii, cu orizontul nostru mărginit, dar asta — gîndea filosoful german — numai pentru că nu putem cuprinde lumea în aspectele ei de universalitate, într-un ansamblu care să înmănuncheze trecutul, prezentul și viitorul într-o înlănțuire armonioasă. În fond, opera divinității înseamnă varietate, mișcare, ordine, justiție infailibilă! Dacă evenimentele lumii noastre ne pot descuraja, să ne îndreptăm gîndul spre infinitele lumi legate între ele în modul cel mai armonios prin legea suverană a Creatorului, a cărui măsură nu trebuie confundată cu măsura noastră...

Voltaire nu crede că viața socială ar fi posibilă fără religie, dar religia nu înseamnă pentru Voltaire nici teologie, nici superstiție, ci se rezumă doar la credința într-un Dumnezeu bun și puternic, distribuitor al justiției; de aceea, spune Voltaire, ale cărui idei despre divinitate nu au nimic comun cu ortodoxia religioasă: *„Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer"*; și lui Bayle care se întrebase dacă o societate de atei e posibilă, îi răspunde: da, dacă acești atei sînt filosofi; dar oamenii sînt arareori filosofi...

În orice caz, scepticismul lui Voltaire în problemele metafizicii nu antrenează critica sau condamnarea celui care crede în existența divinității: „Teistul este un om ferm convins despre existența unei Ființe supreme pe cît de bună pe atît de puternică, care a format tot ce există... care pedepsește crimele fără cruzime și care răsplătește cu bunătate acțiunile virtuoase... Unit în acest principiu cu restul universului, el nu îmbrățișează nici una din sectele care toate se contrazic între ele. Religia sa e cea mai veche și cea mai răspîndită; căci adorația simplă a lui Dumnezeu a precedat toate sistemele lumii. El vorbește o limbă pe care toate popoarele o înțeleg, în vreme ce între ele nu se înțeleg. Are frați de la Pekin pînă la Cayenne, și toți înțelepții îi sînt frați. El crede că religia nu constă nici în opiniile unei metafizici neinteligibile, nici în vane ritualuri, ci în adorație și justiție. A face binele acesta e cultul său; a fi supus lui Dumnezeu, aceasta e doctrina. Mahomedanul îi strigă: „Păzește-te, dacă nu faci pelerinajul la Meca!" — „Nenorocire ție, îi strigă un călugăr franciscan, dacă nu faci un voiaj la *Notre Dame de Lorette*. El rîde de Lorette și de Meca: dar îl ajută pe cel sărman și îl apără pe oprimat" *(Dictionnaire philos.*, art. Theiste).

Și totuși... obiecția revine: răul există. A-i acorda credit lui Dumnezeu, în ciuda realităților care se opun, acest lucru e greu de înfăptuit pentru o conștiință sensibilă; și nimeni nu era mai lipsit de acea impasibilitate, de acea aptitudine de resemnare naivă la care încuraja optimismul lui Leibniz, decît Voltaire. Optimismul nu-l poate satisface; nu e decît o formă a fatalismului. Dacă totul e cît se poate de bine în cea mai bună din lumile posibile, pentru ce omul ar mai trebui să muncească și să lupte? Voltaire nu are nimic comun nici cu optimismul naiv al lui Leibniz, dar nici cu morala resemnării propovăduită de religie. A spune că totul e bine din punctul de vedere al armoniei universale, aceasta înseamnă de fapt a face metafizică. Lumea e o enigmă și certitudinea în cunoaștere e greu de atins. Dar dacă există ceva cert, e faptul că omul nu se poate complace în inerție. Să acționăm, să luptăm, și pentru că răul există incontestabil, să ne silim cel puțin a-i reduce proporțiile. Deviza morală a omului nu trebuie să fie așadar: *totul e bun;* ci, *să facem ca totul să fie mai bine.* Nu știm care e soluția finală a problemei existenței; aceasta ține de metafizică; dar să abordăm cu curaj problemele vieții noastre zilnice și să ne străduim a le rezolva; este ceea ce putem și trebuie să facem pe terenul acțiunii, pentru a ne face viața mai acceptabilă.

*
* *

Dar cu toată adversitatea față de metafizică Voltaire nu și-a putut înfrîna tentația de a aborda o temă de amploare metafizică: aceea a naturii sufletului. E drept, nu a insistat asupra acestei probleme, lipsindu-i înclinația pentru astfel de preocupări și gîndind poate în felul lui Mahomet că în asemenea chestiuni Dumnezeu ne-a dăruit foarte puțină lumină... Este așadar sufletul prin natura sa o substanță spirituală înzestrată cu atributul gîndirii după cum susținuse Descartes? E greu de răspuns la o astfel de întrebare. Și Voltaire își exprimă convingerea că în această privință nimeni nu știe nimic. Mai mult, că cercetarea unei astfel de probleme nu prezintă nici o utilitate reală. În repetate rînduri și-a îndreptat totuși atacurile la adresa teoriei despre ideile înnăscute, reușind a discredita o explicație vizibil tributară metafizicii spiritualiste.

Pe aceeași linie de preocupări i s-a impus inevitabil problema libertății morale precum și aceea a responsabilității. Soluția adoptată în aceste chestiuni marchează însă o deosebire demnă de relevat în raport cu punctul de vedere împărtășit de majoritatea filosofilor materialiști din aceeași perioadă. În voința de a duce pînă la capăt aplicarea tezei materialiste, Helvetius, D'Holbach, La Mettrie, au înțeles să tăgăduiască posibilitatea responsabilității și libertății morale. Din această perspectivă distincția dintre ceea ce e drept și nedrept nu ar avea decît o valoare convențională; experiența nu atestă decît o singură lege morală: aceea a interesului și plăcerii. Materialiștilor care nu au înțeles dialectica relației dintre determinism și libertate, Voltaire le opune cealaltă extremă, nu mai acceptabilă de fapt din punct de vedere științific: credința în realitatea și autoritatea suverană a liberului arbitru[9]. În sprijinul tezei sale Voltaire invocă argumente inspirate de experiență, de acea experiență în care s-a definit însuși sensul și destinul vieții sale, aceea a luptei pentru dreptate și adevăr. Dacă omul nu ar fi liber, ce valoare mai poate avea lupta împotriva despotismului și abuzurilor de tot felul? Conform tezei deterministe ar trebui să accepte că despoții nu fac decît ceea ce stă în însăși natura lor să facă; și ce i-ar putea reține să facă abuz de puterea lor, exilînd, torturînd, răpind bunurile oamenilor, dacă toate acestea sînt dictate de însăși natura lor, de alcătuirea lor sufletească imuabilă, asemenea unei fatalități de neînlăturat? Există o lege naturală — spune Voltaire —, independentă de toate convențiile umane, ca și de absurdităților determinismului fatalist. Această lege naturală e înscrisă în conștiința morală a umanității. În toate vremurile și pretutindeni, conștiința umană a putut face distincția dintre ceea ce e drept și ceea ce e nedrept. Asupra acestui punct nu există nici un

[9] Liberul arbitru de care vorbește Voltaire e mai curînd o credință speculativă, un postulat necesar acțiunii, decît un adevăr metodic demonstrat. Pe planul vieții sociale și morale însă, astfel de credințe — gîndește Voltaire — nu pot avea decît efecte binefăcătoare; este bine ca în lipsa de certitudine teoretică a unor astfel de probleme viața morală să-și poată afla un suport în astfel de postulate. Dacă am face abstracție de aceste considerente practice, atunci am oscila la infinit între o soluție sau alta, avînd tot atîtea motive teoretice să ne decidem în favoarea sau împotriva libertății, ca și a imortalității.

dezacord. Să renunțăm la acea zadarnică și înșelătoare fantasmagorie a varietății moravurilor, instituțiilor și legilor, și să recunoaștem universalitatea legii morale, realitatea unității esențiale a raselor și popoarelor, care se reflectă în noțiunea de justiție. Justiția e o virtute capitală. În dreptul roman era definită astfel: *Neminem laedere, suum cuique tribuere*. Stoicii au mers însă mai departe: în cosmopolitismul lor au cerut înțeleptului să iubească pe semenii săi, să se considere membru al unui vast organism echivalent cu totalitatea universului. Creștinismul a propovăduit iubirea aproapelui, dar desconsiderînd cerințele naturii, l-a îndemnat pe om la renunțare și resemnare, oferindu-i în compensație perspectiva unei vieți „de apoi". Spiritul pozitiv, realist al lui Voltaire refuză însă această perspectivă a transcendenței ca suport indispensabil al vieții morale. Va înțelege în acest caz virtutea nu ca o practică a renunțării în vederea unei răsplătiri viitoare; nu în felul acelui egoism „pios", care-l îndeamnă pe om la solitudine, impunîndu-i posturi și mortificări, ci în spiritul iubirii de oameni și al acțiunii în slujba umanității.

Cu această orientare a convingerilor, dar și printr-o neînțelegere care-și are în bună măsură originea în conflictul dintre două temperamente cu totul diferite, Voltaire îl condamnă pe Pascal: „De multă vreme doresc să-l combat pe acest gigant; nu există războinic atît de bine înarmat încît cuirasa lui să nu poată fi străpunsă pe undeva; dealtfel voi face acest lucru cu prudență și nu voi critica decît acele puncte care nu vor fi atît de strîns legate de sfînta noastră religie încît să nu poată fi sfîșiată pielea lui Pascal fără a face să sîngereze creștinismul" (scrisoare din 1733). Contradicțiile naturii umane care l-au impresionat atît de mult pe Pascal și în care a crezut a vedea semnele mizeriei și măreției noastre, acel conflict adînc al tendințelor pe care autorul „Cugetărilor" îl atribuise păcatului originar, toate acestea nu ar reprezenta pentru Voltaire decît plăsmuirile unui spirit tulbure și pătimaș, care s-a răzvrătit împotriva umanității, fără a reuși totuși să apere în felul acesta cauza creștinismului. „Îndrăznesc să iau partea umanității — spune Voltaire — împotriva acestui mizantrop sublim; îndrăznesc să susțin că nu sîntem nici atît de răi, nici atît de neno-

rociți, pe cît pretinde el"[10]. Departe de a constitui o enigmă și un factor de descurajare, un suport justificativ pentru o filosofie pesimistă, contradicțiile invocate de Pascal nu fac decît să ne indice calea pe care omul trebuie să o urmeze în viață. Să lupte pentru triumful vieții și nu al morții. Nevoia de acțiune și de variație, ceea ce Pascal numise „divertisment" nu e decît o mărturie a aspirației noastre naturale la fericire și un semn al neputinței sau al unei incurabile nefericiri. Dar critica voltairiană nu-l are în vedere atît pe Pascal cît efectele filosofiei lui Pascal în conștiința oamenilor, după cum nici Descartes nu fusese respins decît pentru excesele comise în numele filosofiei sale: „Ferească Dumnezeu — mărturisește Voltaire referindu-se la Descartes — ca eu să fi acuzat printr-o calomnie oribilă pe acest mare om de a fi nesocotit suprema inteligență căreia îi datora atît, și care l-a ridicat deasupra aproape a tuturor oamenilor din secolul său. Spun

[10] Vizita în Anglia a avut darul de a deschide o nouă perspectivă în gîndirea Franței din secolul al XVIII-lea: aceea dominată de teoria lui Newton, cu toate implicațiile ei științifice și morale. Pesimismului cultivat de religie cu privire la valorile vieții și civilizației, ca și „mizantropiei sublime" a lui Pascal, Voltaire îi opune o atitudine de optimism, un optimism „rezonabil" însă, lucid și critic totodată, cu totul refractar exceselor optimismului leibnizian. Reflexiile asupra unor evenimente ale istoriei, asupra umanității în general au avut totuși darul de a încuraja o anumită reacție sceptică: „Din toate cercetările sale pentru *Essai sur les Moeurs*, din acea cufundare în trecutul raselor, al națiunilor, al religiilor și al sistemelor, nu a reținut decît dezgust și scepticism: *e un vast tablou care face puțină onoare genului uman, tabloul ororilor a zece secole, de atrocități și prostii... Essai sur les moeurs* sînt *Les Petites maisons de l'univers;* și pentru univers nu e decît o vastă scenă de brigandaj abandonată soartei" (Andre Morize, *Introduction à l'édition de Candide*, 1913, p. XI).

Voltaire a resimțit și a meditat profund asupra tragicului cutremur din Lisabona care avusese loc în acei ani. Concluziile morale sînt acelea ale unui spirit îngrijorat de soarta omenirii; se va întreba cu spaimă despre valoarea și destinul unei civilizații depusă la suprafața unei materii atît de inconsistente cum este crusta terestră; și iată-l revenind la pesimismul și mizantropia sublimului Pascal: „Ei bine scumpul meu Pangloss — se adresează Candide magistrului în optimism — atunci cînd ai fost spînzurat, ciopîrțit, rupt în bătăi, și ai vîslit la galere, te-ai gîndit întotdeauna că totul e admirabil în lume? Rămîn la prima mea părere, răspunde Pangloss; căci, în sfîrșit, eu sînt filosof și nu mi se potrivește să mă dezic, armonia prestabilită fiind dealtminteri lucrul cel mai frumos din lume, tot așa de mult ca și plinul și materia subtilă" (*Candide*, cap. XXVIII).

numai că abuzul pe care l-au făcut uneori de spiritul său i-a condus pe discipoli la grave erori de care magistrul era foarte departe" (*Elements de la Philosophie de Newton*, I, 1). O atitudine analoagă față de Pascal: critica lui Voltaire nu urmărește decît „... să dea cîteva lovituri acestui învingător al atîtor spirite și să scuture jugul cu care el le-a marcat" (scrisoare din 1733).

În fond, deopotrivă cu Descartes și Pascal, Voltaire iubește adevărul, convins de biruința lui, dacă obstacolele ce i se opun vor fi înlăturate. Credința filosofică în adevăr este aceea a unui spirit militant: adevărul va triumfa. Dar numai cu condiția ca asupra lui să nu mai apese balastul atîtor superstiții și erori precum și apăsarea unor instituții perimate, înăbușitoare; acest lucru nu e posibil decît atunci cînd spiritul dispune de libertatea necesară pentru a-și exercita acțiunea lui creatoare. Se explică astfel critica necruțătoare la adresa instituțiilor și moravurilor din secolul lui Ludovic al XV-lea. Voltaire se ridică împotriva despotismului monarhic și a nobilimii privilegiate, împotriva aristocrației parazitare și a unui cler abuziv. Claselor mijlocii le cere efortul necesar pentru a ocupa în stat locul cuvenit celor care știu ce înseamnă munca. Deși a vorbit adesea despre spontaneitatea adevărului, a desfășurat pe terenul criticii sociale o campanie neîntreruptă pînă la sfîrșitul vieții, convins în fond că adevărul și justiția nu i se oferă omului de la sine; ele nu pot fi obținute decît de acei care le merită prin lupta lor perseverentă și spiritul de sacrificiu.

A nutrit, e adevărat, la rîndul său, o anumită rezervă față de cei simpli, din rîndurile poporului, „la canaille"; dar nu trebuie să vedem numaidecît în această atitudine efectul unor prejudecăți sociale, ci poate mai curînd, astfel după cum remarca Réné Pomeau, „... dorința de progres contrariată de lipsa de înțelegere a celor simpli"[11].

Luminile trebuiesc răspîndite treptat, ținîndu-se seama de mediul social și de gradul de instrucție al oamenilor. Între cei care, asemenea lui Fontenelle preconizau tactica mîinii închise, și ceilalți, ca majoritatea enciclopediștilor, care ar fi dorit ca mîna plină de adevăruri să fie deschisă dintr-o dată, Voltaire a ocupat o poziție intermediară, apropiată de aceea a lui D'Alembert: a da drumul adevăru-

[11] Réné Pomeau, *Politique de Voltaire*, Paris, 1963, p. 46.

lui treptat, desfăcînd degetele unul cîte unul. Este poziția unui spirit moderat; dar care se opune în orice caz metodelor ce-l fac pe om prizonier al ignoranței. Tema e elaborată deschis în *Traité sur la tolerance* (1763), capitolul XX, *S'il est utile d'entretenor le peuple dans la superstition.* Răspunsul e categoric: Franța nu mai poate fi guvernată ca înainte de a fi fost luminată. Ideea e reluată și în *Dictionnaire philosophique*, în articolul *Fraude:* „Ce! credeți — spune fakirul Bambabef — că puteți arăta adevărul poporului, fără a-l atrage cu fabule?" La care filosoful confucianist Ouang, răspunde: „Cred cu tărie. Intelectualii noștri sînt din același aluat cu croitorii, cu țesătorii și cu agricultorii noștri. Ei adoră un Dumnezeu creator, remunerator și răzbunător. Nu-și pătează cultul lor nici prin sisteme absurde, nici prin ceremonii extravagante; și sînt mai puține crime în rîndurile celor instruiți decît în rîndurile poporului. De ce să nu-i instruim pe muncitori, așa cum îi instruim pe intelectualii noștri?".

Voltaire pledează așadar pentru răspîndirea fără granițe arbitrare, a adevărului, a luminilor. Dar, pentru a-i reda în chip adecvat gîndirea, atît de complexă prin multimea tendințelor ce se completează și se limitează totodată reciproc, să precizăm că această idee pozitivă nu e apărată pînă la capăt cu o deplină consecvență. Cuprinde îndoieli, i se întîmplă uneori să scrie că „. . . adevărul nu e făcut pentru toată lumea. Cea mai mare parte a genului uman e nedemnă" (scrisoare către Damilaville, 12 oct. 1764); „. . . e mai potrivit ca poporul să fie condus și nu instruit", îi scria aceluiași la 19 martie 1766.

Neîndoielnic, aceste manifestări ale unei dispoziții sceptice trebuiesc interpretate *„cum grano salis"*. Gravitatea lor e atenuată de ceea ce constituie latura reprezentativă, spiritul adînc al operei voltairiene, alimentată în cea mai mare măsură de încrederea în capacitatea naturii umane de a se apropia de adevăr și idealul moral. Să ținem seama apoi, în vederea unei juste evaluări a acestei gîndiri, de înclinația spiritului voltairian spre formulări paradoxale, de arta subtilă a ironiei care denunță și exagerează uneori, numai din plăcerea de a se opune tuturor, sau de a deruta pe cei convinși că i-au pătruns gîndul cu cea mai mare ușurință. Însuși optimismul candid al unor confrați i se pare greu de suportat acestui gînditor lucid, optimist în fond, dar al cărui spirit critic îl îndeamnă la

un perpetuu joc de atenuări și rectificări. Nutrește din plin convingerea că „mai binele e inamicul binelui" și că riscul cel mai grav pentru o filosofie a luminilor îl reprezintă difuzarea lor fără discernămînt în rîndurile unui public inegal pregătit, ale cărui straturi „de jos" sînt atît de puțin receptive față de valorile și exigențele superioare ale spiritului uman. Pentru a fi siguri de eficiența acțiunii de difuzare a luminilor, adevărul trebuie dozat, comunicat într-o formă și într-un ritm care să fie pe măsura puterilor de înțelegere ale marelui public. Educația acestuia trebuie făcută treptat și metodic, pentru a-l face capabil să accepte adevărurile ce trebuie să-i călăuzească viața morală și intelectuală. Filosoful se va adresa astfel în primul rînd „înțelepților", celor cunoscuți încă din secolul al XVII-lea sub denumirea de *„honnetes gens"*, o minoritate infimă, în raport cu restul populației, reprezentînd după Voltaire vreo două mii de oameni „dar acești două mii vor produce în 10 ani patruzeci de mii" (scrisoare către Damilaville, 19 martie 1766).

Urmează categoria mai numeroasă a burgheziei „luminate", a funcționarilor și magistraților, a fracțiunilor cultivate făcînd parte din pătura muncitorilor. În sfîrșit, cei mulți, țăranii, asupra cărora nu se poate acționa decît prin forța exemplului: „. . . exemplul . . . este singura manieră de a instrui ignoranța celor de la țară. *Aceștia sînt așadar principalii cetățeni care trebuiesc luminați mai întîi* . . . E necesar ca lumina să coboare gradat. Aceea a poporului de jos va fi întotdeauna foarte confuză; cei ocupați să-și cîștige existența nu sînt în stare să-și lumineze spiritul: le ajunge exemplul superiorilor lor" (scrisoare către Damilaville, 13 aprilie 1766). Aceluiași Damilaville îi scrisese la 1 aprilie 1766 cu privire la masa muncitorilor necalificați: „mă îndoiesc că această categorie de cetățeni va avea vreodată timpul sau capacitatea de a se instrui, ar muri de foame înainte de a deveni filosofi . . . nu lucrătorul manual trebuie instruit, ci bunul burghez, locuitorul orașelor, această operă e destul de mare . . . ". Dar, atunci cînd are prilejul de a cunoaște realitățile din Elveția își modifică considerabil opinia de mai sus. A putut vedea acolo lucrători din manufactură — ceasornicari, mecanici, tipografi etc. . . . — care își consacrau timpul liber lecturii; ceea ce l-a făcut să declare într-o scrisoare către Linguet (15 martie 1767): „Nu, domnule, totul nu e pierdut, atunci

cînd poporul e adus în starea de a recunoaște că are spirit. Totul e pierdut, dimpotrivă, cînd e tratat ca o turmă de vite. Căci mai curînd sau mai tîrziu vor împunge cu coarnele lor".

Oricare însă ar fi categoria căreia i se adresează, cel care s-a consacrat operei de difuzare a „luminii" trebuie să procedeze ca un bun pedagog: să nu ofere și să nu pretindă totul de la început. Aceasta nu poate duce decît la confuzie și anarhie; oamenii nu se pot lumina decît treptat, de aceea trebuiesc tratați cu menajamente, conducîndu-i de mînă, dar fără ca ei să-și dea seama. Evitînd iluziile, dar și desperarea, nu se recomandă o încredere nelimitată în succesul acțiunii instructive. În comparație cu Diderot sau Condorcet, care au manifestat o fermă încredere în resursele rațiunii, Voltaire nu așteaptă prea mult din partea acestui proces de emancipare intelectuală.

În consecință, atitudinea lui Voltaire față de democrație va înfățișa o anumită oscilație. Pe de o parte, manifestă o anumită predilecție teoretică pentru forma democratică de guvernămînt pe care o consideră naturală și cea mai înțeleaptă; public, însă, nutrește un sentiment de rezervă și de neîncredere în posibilitățile „mulțimii" pe care o consideră ignorantă și fanatică. Dar dacă se raliază monarhiei, el dorește totuși o monarhie luminată, preocupată de binele general, de igiena publică, fizică și morală, care să procedeze echitabil în materie de comerț, justiție, impozite, care să respecte libertatea opiniilor și persoanelor, să asigure dreptul la proprietate și la muncă etc., reforme pe care însăși Revoluția din 1789 își va propune să le realizeze.

*
* *

Din perspectiva acestei filosofii, ale cărei trăsături și elemente principale le-am schițat mai înainte, istoria însăși capătă o altă înfățișare. Am putea spune că înainte de Voltaire istoria a fost providențială și monarhică. El a făcut-o să coboare din cer pe pămînt, a făcut-o mai umană. Mai înainte nu figurau pe scena lumii decît personaje ilustre. Voltaire a introdus noi actori: popoarele. Le-a urmărit îndeaproape, e drept nu cu curiozitatea imparțială și riguroasă a omului de știință, ci cu pasiunea luptătorului pentru dreptate, pentru a le cunoaște instituțiile,

moravurile, spiritul lor și a îndrepta stările de lucruri existente.

A meditat asupra dezvoltării generale a civilizației, asupra sensului pe care-l poate avea progresul uman, și a arătat cu hotărîre că idealul umanității nu trebuie căutat în trecut, în utopica fericire a unei perioade „de aur", în acel „paradis pierdut", care nu a existat niciodată, ci într-un viitor de care cuceririle rațiunii, ale sentimentului și ale justiției ne apropie cu fiecare zi ce trece...

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

„Trompeta judecății din urmă să sune cînd va voi, eu voi veni cu această carte în mînă, înaintea Judecătorului suveran. Voi spune sus și tare: iată ce am făcut, ce am gîndit, cine am fost. M-am descris așa cum am fost, demn de dispreț și josnic cînd am fost; bun, generos, sublim, cînd am fost. Mi-am dezvăluit sufletul așa după cum l-ai văzut tu însuți, Ființă eternă. Adună în jurul meu nenumărata mulțime a semenilor mei: să asculte mărturisirile mele, să geamă aflînd de ticăloșiile mele, cele prin care am trecut, să-i facă să roșească. Fiecare din ei să-și descopere la rîndul său inima la picioarele tronului tău, cu aceeași sinceritate; și apoi unul singur să-și spună: *Am fost mai bun decît acest om*".

Așa începe celebrele *Confesiuni*. Pînă la apariția acestei scrieri, tulburătoare și pentru un cititor din zilele noastre, lumea nu a voit să vadă în Rousseau decît scriitorul talentat, un spirit modern avid de plăceri; un filosof pe care, ca toți ceilalți filosofi, nu-l interesează decît adevărul asupra lumii. Confesiunile au fost o adevărată revelație. Fără îndoială imaginea care se desprinde din paginile acestei cărți unice este aceea a unui spirit însetat de adevăr. De un adevăr însă diferit de acele spre care se îndreptaseră pînă atunci preferințele filosofilor: adevărul care ține de realitatea interioară și care nu înseamnă altceva decît sinceritatea conștiinței față de ea însăși. Dacă Rousseau ne înfățișează „povestea" vieții sale, în amănuntele cele mai intime, îndrăznind să facă ceea ce nimeni nu făcuse încă înaintea lui, aceasta nu constituie de fapt decît o demon-

straţie vie a propriei sale doctrine: revendicarea drepturilor legitime ale naturii şi ale inimii. Nu e primul care a vorbit despre aceste lucruri, despre cunoaşterea naturii şi valoarea umană a sentimentului. Dar cuvintele rostite în această privinţă au o vibraţie cu totul aparte, semnificaţia unui apel patetic care nu este fructul unor speculaţii abstracte în problema adevărului şi fericirii, cît mai ales al unei experienţe de viaţă trăită cu o intensitate unică.

*
* *

S-a născut la Geneva la 28 iunie 1712. La naşterea sa mama îşi pierde viaţa. Tatăl său Isaac Rousseau, ceasornicar şi profesor de dans, îşi părăseşte familia la un moment dat pentru a se stabili la Constantinopole, de unde revine însă după şase ani. În aceste condiţii educaţia lui Rousseau nu a avut decît de suferit; sarcina educaţiei e încredinţată surorii sale, apoi unui unchi din partea mamei, dar din nici o parte nu i se oferă sprijinul unei ferme direcţii morale. S-ar părea, dimpotrivă, că totul contribuie să-i încurajeze o sensibilitate ieşită din comun, avînd parcă ceva maladiv. Şi, mai tîrziu, atunci cînd va evoca în *Confessions* anii copilăriei, o va face cu conştiinţa vie a educaţiei nefericite căreia îi fusese victimă: „Astfel a început să se formeze în mine această inimă, mîndră şi tandră în acelaşi timp, care oscilînd întotdeauna între slăbiciune şi curaj, între moliciune şi virtute, m-a făcut să fiu în contradicţie cu mine însumi, şi a făcut ca abstinenţa şi voluptatea, plăcerea şi înţelepciunea, să-mi scape în chip egal".

Studiul va compensa în bună măsură lipsurile educaţiei, avînd totuşi efectul de a-i favoriza vocaţia autoanalizei, încurajîndu-i totodată tendinţa de a evada pe planul imaginaţiei. Farmecul reveriei solitare îl atrage şi îl cucereşte irezistibil. Ca şi Werther al lui Goethe pare a spune: „Reintru în mine şi descopăr o lume". Lumea pe care o descopere este de fapt o lume ideală, din perspectiva căreia totul e nobil, delicat, în care iubirea capătă atributele unei graţii divine. Jean-Jacques îşi dă totuşi seama de primejdiile acestei înstrăinări de realitate. Va căuta antidotul în lectura lui Plutarh. La urma urmei şi opera lui Plutarh năzuie la ideal; e totuşi o imaginaţie mai realistă,

căci personajele de care se ocupă sînt personaje istorice, au existat şi descriindu-le, autorul ni le înfăţişează ca modele.

Tentaţia e mare pentru Rousseau de a-şi modela sufletul în această atmosferă sublimă, de a reţine ca învăţătură ceea ce poate constitui o lecţie de virtute şi eroism. În faţa impresionantelor exemple din Plutarh, vulgarităţile şi meschinăriile vieţii de toate zilele pălesc, şi Rousseau trăieşte din plin sentimentul datoriei de a încerca să se înalţe la nivelul lor. Dar Rousseau nu este o natură activă, care să ducă pînă la capăt hotărîrile luate în momente de entuziasm. Pasiunea pentru literatură cedează în curînd locul botanicii şi muzicii; pentru aceasta din urmă manifestînd dacă nu un talent cel puţin un interes statornic, şi *Le Devin du village* se va bucura de un deosebit succes. Muzica convine într-adevăr temperamentului său visător, înclinat spre reverie voluptuoasă, fără un obiect determinat; face parte din familia filosofilor artişti care stăruind asupra resurselor afective şi intuitive ale conştiinţei umane, au acordat muzicii un rol privilegiat, ca factor de comuniune între oameni, ca o cale de acces într-o regiune spirituală superioară experienţei obişnuite. Acest primat al sensibilităţii va pune o pecete definitivă asupra personalităţii şi operei lui Rousseau. Fără a anihila însă, mai cu seamă în anii maturităţii, sugestiile experienţei şi autoritatea unei raţiuni al cărei exerciţiu se va traduce printr-un rechizitoriu universal, în acord, de fapt, cu atitudinea filosofilor raţionalişti.

Lucrează rînd pe rînd, pe la 15—16 ani, la un grefier, apoi la un gravor, dar fără succes. Munca ordonată nu-l atrage. Vagabondează o vreme, dormind sub cerul liber, mîncînd la întîmplare, mai mult postind, dar insensibil la aceste privaţiuni, căci beţia libertăţii îi era îndeajuns. Renunţă însă într-o bună zi la această libertate, acceptînd internarea o vreme într-un azil în care erau sumar îndoctrinaţi calviniştii „de ocazie". Aici are de a face cu o lume suspectă, şi cu un învăţămînt de proastă calitate. Primeşte în schimb la plecare douăzeci de franci; se angajează apoi profesor de muzică la Lausanne şi Neuchâtel (1730), revine la fosta sa ocrotitoare doamna de Warens, dar incapabil să se fixeze undeva, după numeroase şi dureroase tribulaţii, ajunge în 1741 la Paris, în căutarea unei soarte mai bune. Aici are posibilitatea să intre în relaţie cu

impetuosul Diderot, cu Grimm, Fontenelle, D'Holbach și alte figuri ale vieții filosofice și literare. În această perioadă obține un răsunător succes: este premiat de către Academia din Dijon pentru strălucitul răspuns, deși negativ, la întrebarea *„Si le retablissement des sciences et des arts a contribué à épurer ou à corrompre les moeurs"*. Progresul științelor și artelor — susține Rousseau — nu a contribuit la ameliorarea moravurilor. Dimpotrivă: le-a corupt și prin aceasta nu a făcut decît să favorizeze suferința fizică și morală a societății umane.

După mărturia lui Rousseau, toate operele sale ulterioare ar fi fost cuprinse în germene în răspunsul dat Academiei din Dijon. Iată momentul în propria sa evocare: „Mergeam să-l văd pe Diderot, prizonier pe atunci la Vincennes; aveam în buzunar un număr din *Mercure de France*, pe care-l răsfoiam pe drum. Dau peste întrebarea pusă de Academia din Dijon, care a prilejuit prima mea scriere. Dacă vreodată ceva a putut semăna unei inspirații subite, este emoția pe care am resimțit-o cu prilejul acestei lecturi; dintr-o dată îmi simt mintea ca străfulgerată de lumină; mulțimi de idei noi năvălesc în același timp cu o forță și cu o învălmășeală care mă aruncă într-o tulburare de nedescris: îmi simt capul prins într-o amețeală asemănătoare beției. O violentă palpitație mă apasă și mă înăbușă; neputînd să mai respir mergînd, mă așez la umbra unui copac și rămîn acolo într-o agitație atît de puternică, încît ridicîndu-mă, observ că haina mea e udă de lacrimi, fără a-mi fi dat seama de acest lucru. Oh! Domnule, dacă aș fi putut scrie măcar pe sfert ceea ce am văzut și simțit sub acel arbore, cu cîtă claritate aș fi făcut să se vadă toate contradicțiile sistemului social; cu cîtă forță aș fi expus abuzurile instituțiilor noastre; cu cîtă simplicitate aș fi demonstrat că omul e bun în chip natural și că numai datorită acestor instituții oamenii devin răi. Tot ceea ce am putut reține din această mulțime de mari adevăruri, care într-un sfert de oră m-au iluminat sub acel arbore, a fost palid redat în cele trei scrieri principale ale mele".

Urmează apoi o perioadă de admirabilă fecunditate, în care și-au făcut apariția principalele lui scrieri filosofice și literare: *Discours sur l'origine de l'inegalité, Lettre à D'Alembert, Emile, Le Contrat social, Julie ou la nouvelle Héloise, Lettre de la Montaigne, Confessions*. Trece apoi,

în acei ani în care cunoscuse cel mai mare succes, printr-o gravă criză morală, și ceea ce domină în această conștiință frămîntată este revolta și mila retrospectivă față de sine însuși, resentimentul față de tot ceea ce atîta vreme i-a alimentat suferința, deprimîndu-l și umilindu-l. Adevărul este că Rousseau se agitase la rîndul lui într-o lume dominată de patimi egoiste, de arivism, orgoliu, de mizerie morală în fond, o lume în care mulțimea aspiranților la celebritate practica o concurență lipsită de scrupule pentru a cuceri aplauzele publicului. Nici unul dintre acești oameni care făceau parte din rangurile cele mai înalte ale societății nu-i întinsese o mînă generoasă; și dacă întîlnise în peregrinările sale un dram de omenie, aceasta numai din partea săracilor, a celor oropsiți de soartă, asupra cărora apăsau de fapt toate poverile. Era rău alcătuită așadar o societate căreia sofiștii la modă nu încetau să-i aclame strălucirea și binefacerile; era rău alcătuită, pentru că cei mai merituoși erau de fapt cei mai loviți, dar și pentru că un om de valoarea lui nu s-a putut bucura de mai multă atenție și înțelegere... Amintindu-și în acele momente rarele satisfacții pe care i le oferise viața în ultimii douăzeci și cinci de ani resimte în adîncul inimii o vibrație de tandră recunoștință față de natură, față de cîmpiile, văile și pădurile pe care le străbătuse în atîtea rînduri în vagabondajul său, tot acel decor în care se refugiase, uitîndu-se pe sine, gustînd din plin farmecul naturii, al liniștii și contemplației. Aceasta a fost frămîntarea care s-a petrecut în conștiința lui Rousseau într-un moment decisiv; și, cu cît incubația fusese mai lungă și mai dureroasă, cu atît explozia a fost mai violentă. Rousseau renunță a mai purta spadă, manșete, lenjerie fină, adoptînd haina simplă a muncitorului. A fi scriitor, om de litere, aceasta nu e o simplă meserie. Cel care scrie are în primul rînd datoria să comunice un adevăr necunoscut, să contribuie la progresul moral al omenirii, chiar dacă răsplata pe care o primește nu ar fi decît indiferența sau persecuția. Cu aceste convingeri Rousseau înțelege să-și asigure existența copiind partituri muzicale. Se izolează, apărîndu-se de lumea curioșilor, de vizitatorii inoportuni care îi furau timpul; mai mult, pretindeau să-i impună stilul parazitar al vieții lor. Ruptura cea mai impresionantă și cea mai surprinzătoare, este aceea cu filosofii epocii. De fapt Rousseau nu-i iubește.

Diderot e generos, dar îl incomodează cu prietenia lui tiranică, prin impetuozitatea și spontaneitatea spiritului său în continuă efervescență, tulburînd calmul în care se complăcea. Ceilalți, D'Holbach, D'Alembert, Grimm, erau prea lucizi și sceptici, pentru a lua în serios „sentimentalismul" lui Rousseau pe care-l considerau o simplă poză, afectare, lipsă de maturitate. În această dispoziție Rousseau îi adresează o lungă scrisoare lui D'Alembert *(Lettre à D'Alembert)*, „declarație de independență", în care aduce la cunoștință hotărîrea de a se separa de gruparea enciclopediștilor. Opinia publică se pronunță în favoarea lui Rousseau, admirîndu-i curajul, văzînd în acest apologet al sentimentului și naturii un profet care anunță adevăruri noi. Între motivele acestui entuziasm era și următorul: din prudență, pentru a nu se expune prea mult, apăreau numeroase scrieri fără semnătura autorului. Practica anonimatului era un mijloc de a se sustrage responsabilității directe. Rousseau, dimpotrivă, își semnează cărțile, asumîndu-și responsabilitatea pentru ce a scris. Dorește chiar să apară în fața justiției — Parlamentul de atunci — care hotărîse arestarea lui, pentru a-și apăra cauza, a se justifica și a reclama chiar o recompensă națională. În cele din urmă, expulzat din Franța caută azil în Elveția, patria lui de origine. Geneva îi respinge însă cererea, îl condamnă și pretutindeni e întîmpinat cu ostilitate, apărătorii bisericii denunțîndu-l ca inamic al societății, al binelui public. Catolici și protestanți sînt de acord în această privință, asociindu-se în campania lor împotriva cutezanței acestui liber-cugetător care în numele sentimentului, deopotrivă de fapt cu filosofii, și-a îngăduit să pună la îndoială dogmele fundamentale ale religiei, subminînd însăși autoritatea bisericii. Dar, acest „bastard al lui Diogene", cum îl numise Voltaire, a simțit că sentimentele oamenilor, ale celor mulți și vitregiți de soartă, erau de partea sa. Elocvența lui îi înflăcărase, recunoscînd în persoana celui proscris de legiuirile existente, dar care adoptase natura drept ghid, calitățile unui martir și ale unui apostol.

Ultimii ani ai vieții lui Rousseau sînt ani de suferință și declin. Lovit în atîtea rînduri pe nedrept, Rousseau ajunge să-și imagineze că un imens complot fusese urzit împotriva lui, că adversarii îi întind curse și îi supraveghează fiecare mișcare. Primele simptome ale acestei obsesii a persecuției s-au declanșat în Anglia unde îl vizitase pe Hume. După alți doi ani de peregrinări, revine în Franța unde moare în 1778. În 1790 Adunarea Constituantă hotărăște să i se înalțe o statuie al cărei piedestal să fie făcut din pietrele Bastiliei dărîmate. Evenimentele politice au împiedicat executarea acestui decret, dar în 1794 osemintele lui Rouseau vor fi transferate în Panteon.

*
* *

Filosofia lui Rousseau este expresia fidelă a experienței de viață și a frămîntărilor care au agitat conștiința omului. De fapt, mai mult ca oricînd, secolul al XVIII-lea a înțeles sensul și necesitatea acestei legături filosof-om. Rousseau a protestat totuși; nu a voit să fie considerat ca făcînd parte din tagma filosofilor; le reproșează orgoliul și dogmatismul care se ascunde uneori chiar sub masca unui pretins scepticism... Dacă prin întîmplare un filosof ar descoperi adevărul, ceilalți nu i-ar acorda nici un interes. Fiecare știe de fapt că sistemul său nu e mai bine întemeiat decît celelalte; dar îl susține cu încăpățînare pentru că e al lui. Nu există nici unul care știind care e adevărul și care e minciuna, să nu prefere minciuna pe care el a descoperit-o adevărului descoperit de un altul...

Evident, părerea lui Rousseau despre filosofi și filosofie nu e deloc încurajantă, nici măgulitoare. În zadar totuși le-a declarat război, căci, vrînd-nevrînd, face parte din familia lor. Cu arme proprii și pe terenul pe care singur și l-a ales a luat parte la marea bătălie a secolului. Voltaire l-a acuzat pe nedrept de trădare. Atunci cînd bătălia va fi cîștigată va fi evidentă pentru toată lumea contribuția pe care a adus-o la triumful cauzei comune. Deosebirea dintre Rousseau și ceilalți filosofi ai epocii nu poate fi totuși trecută cu vederea: Montesquieu, Voltaire, Diderot, enciclopediștii, sînt în general spirite circumspecte, lucide și metodice care s-au străduit să aducă în sprijinul tezelor susținute autoritatea raționamentului obiectiv și a faptelor de experiență. Deopotrivă cu ceilalți filosofi, Rousseau trăiește cu ardoare nevoia de a veni în apărarea noului, a adevărului care-și croia cu greutate loc în conștiința oamenilor. Dar limbajul său e diferit; este acela al unei conștiințe care trăiește problemele, care nu

se mulțumește cu meditațiile abstracte, riguroase, proprii inteligențelor speculative. Convingerile sale îi antrenează întreaga ființă, trădînd prezența permanentă a unei vibrații intense, a unei veritabile drame interioare ale cărei implicații se răsfrîng cu excepțională tărie și forță de convingere în întreaga operă. Nu rațiunea rece, calculată, va fi invocată în apărarea convingerilor sale, ci autoritatea conștiinței: „Conștiință! Conștiință! — declară patetic în *La profession de foi du vicaire Savoyard* — instinct divin, nemuritor și voce cerească; călăuză sigură a unei ființe ignorante și mărginite, dar inteligentă și liberă; judecător infailibil al binelui și răului, care îl faci pe om asemenea lui Dumnezeu, tu reprezinți excelența naturii sale și moralitatea acțiunilor sale; fără tine nu simt nimic din ceea ce m-ar putea ridica deasupra animalelor, decît tristul privilegiu de a rătăci din eroare în eroare, cu ajutorul unui intelect lipsit de norme și a unei rațiuni lipsită de principii".

Un nou principiu, considerat infailibil, va prezida astfel în fundamentarea adevărului și în distribuția valorilor: conștiința: „Nu am decît să mă întreb asupra a ceea ce vreau să fac: tot ceea ce simt că este bine este bine; tot ceea ce simt că este rău este rău; cel mai bun din toți Cazuiștii este conștiința și numai cel care se tîrguiește cu ea recurge la subtilitățile raționamentului. Prima din toate grijile este aceea de noi înșine ori de cîte ori vocea interioară ne spune că făcînd binele nostru în dauna altuia, facem rău!; ne închipuim că ne conformăm impulsului naturii, de fapt îi rezistăm; ascultînd ceea ce spune simțurilor, disprețuim ceea ce ea a spus inimilor noastre; ființa activă se supune, ființa pasivă comandă. Conștiința este vocea sufletului, pasiunile sînt vocea trupului. E de mirare că adesea aceste două limbaje se contrazic și atunci pe care trebuie să-l ascultăm? Prea adesea rațiunea ne înșeală; am dobîndit dreptul de a o respinge; dar conștiința nu ne înșeală niciodată, ea este adevărata călăuză a omului; ea este pentru suflet ceea ce instinctul este pentru corp; cine o ascultă, ascultă Natura și nu se poate teme că va rătăci..."[12].

[12] *La profession de foi du vicaire Savoyard*, ed. Fribourg, Paris, 1914, p. 231.

Făcînd apologia conștiinței Rousseau nu înțelege așadar să lovească în rațiunea umană pentru a preamări instinctul animal; identificarea conștiinței cu un instinct divin nu e decît o metaforă destinată a sublinia superioritatea unei facultăți de cunoaștere a obiectului, care procedează direct, intuitiv, evitînd erorile și iluziile ce pot proveni din modul de activitate propriu intelectului discursiv. Despre conștiință, instinct divin, vorbiseră și alți autori, înaintea lui Rousseau; în *Instinct divin reccomandé aux hommes* (1727) Béat de Muralt atribuia conștiinței semnificația unei legi divine, acel „*cuvînt interior* pe care să-l urmărim în această lume a tenebrelor și a falselor lumini..." pentru a ne apropia de divinitate. În cuprinsul unei scrieri din 1733, intitulată *Monde fou préféré au Monde sage*, Marie Huber pleda în favoarea pietismului, respingînd dogmele bisericii, luînd apărarea conștiinței: „nu așteptați din partea mea definiții asupra Conștiinței; voi lăsa această grijă în seama domnilor teologi dacă se cred capabili. În ce mă privește, sînt mulțumită să cunosc grație sentimentului și experienței...". Autorii menționați mai sus pledează mai curînd, după cum s-a putut vedea, în favoarea unei credințe religioase, a pietismului; e drept, în favoarea unui pietism care se îndepărta de austeritatea proprie pietismului originar. Apelul rousseauist la conștiință nu are însă nimic comun cu voința de a apăra o credință religioasă sau alta: el are dimpotrivă semnificația unui protest atît la adresa dogmatismului cît și la acela al filosofiei sprijinită exclusiv pe indicațiile intelectului discursiv, ale unei rațiuni formaliste, inumane, prin felul ei mecanic, superficial, de a proceda. Atunci cînd critică rațiunea Rousseau nu are așadar în vedere decît un anumit mod de funcționare al ei, fără a-i tăgădui valoarea și eficiența suverană. Conștiința este însă adeseori timidă. Și Rousseau va recunoaște în acest caz superioritatea rațiunii. Iulia din *La Nouvelle Héloïse* mărturisește: „Inima ne înșeală în mii de feluri, nu acționează decît printr-un principiu suspect; dar rațiunea nu are alt scop decît ceea ce este bine; regulile ei sînt sigure, clare, facile, în conduita vieții și niciodată ea nu poate rătăci decît în inutile speculații care nu sînt făcute pentru ea".

Evident, atitudinea lui Rousseau în problema raportului dintre rațiune și conștiință în problemele vieții morale nu e de natură a împiedica impresia unei ezitări sau

oscilații; recunoaște forța și utilitatea rațiunii, admițînd acel primat al judecății despre care vorbise cu atîta subtilitate Montaigne, și căruia Descartes a căutat să-i asigure un fundament de nezdruncinat. Și totuși, e mai presus de orice îndoială că la Rousseau, omagiul adus rațiunii nu reprezintă decît o latură a doctrinei sale, o latură contrazisă de cealaltă tendință prin care rolul suveran în cunoaștere ca și în viața morală îi este atribuit sentimentului, sensibilității[13]. Există dealtfel în *La Nouvelle Héloïse* o notă semnificativă în această privință: „Saint-Preux face din conștiința morală un sentiment și nu o judecată; ceea ce e împotriva definiției dată de filosofi. Cred totuși că în această privință pretinsul lor confrate are dreptate" (VI, 7).

Aceeași teză era apărată în *La profession de foi du vicaire Savoyard:* „Actele conștiinței nu sînt judecați, ci sentimente; deși toate ideile ne vin din afară, sentimentele

[13] Termenul de sensibilitate s-a pretat la multiple interpretări. Pentru unii el se referă la senzualitate, dorință, sau o tandrețe tulbure. Alții au identificat sensibilitatea cu o dispoziție mistică. Adeseori e stabilită identitatea sensibilitate-romantism, sau preromantism, înțelegîndu-se prin aceasta cultul sentimentului, al naturii, disperare, melancolie etc... Toate aceste asociații sînt firește, posibile; cert este însă că în secolul al XVIII-lea sensibilitatea nu e un privilegiu al celor credincioși. Contrariul e mai aproape de adevăr; ar putea fi menționat ca mărturie în acest sens cazul unui tînăr alsacian, discipol al lui Diderot și Rousseau, care vizita în 1770 Germania și Elveția pentru a întemeia un „ordin al sensibilității", o societate secretă închinată cultului celor mai nobile sentimente, prieteniei și iubirii de oameni. Dar acest mesager al sensibilității, care era în relații de prietenie cu Iacobi, Wieland, Herder și Goethe, profita de această deplasare pentru a răspîndi literatura *filosofică*, o ideologie foarte apropiată de religia naturală. Datorită acestui fapt era denunțat în 1772 de către Haller drept conducătorul unei conspirații secrete împotriva religiei. „Acești oameni — scria Haller — s-au unit pentru a porni o campanie împotriva religiei. Ei se adresează inimii într-o manieră deliberată, prin imagini captivante și insinuante pentru a alimenta ura împotriva religiei" (apud H. Bräuning-Oktavio, I. G. Iacobis, *Schreiben eines Freydenkers an seine Bruder* (1771), în *Weimarer Beiträge* (Weimar, 1961, IV, 713).

Pentru a înțelege corect relația dintre filosofia sentimentului la Rousseau și filosofii raționaliști, e necesar ca sensibilitatea să fie înțeleasă în natura ei complexă și nu ca un dat elementar. Evident, dintr-o perspectivă riguroasă sensibilitatea și „luminile" aparțin unor domenii diferite, dar trebuie să se țină seama că de fapt, și îndeosebi în contextul ideologiei specifice secolului al XVIII-lea, ele se întrepătrund, se susțin și se fortifică reciproc,

care le apreciază sînt în interiorul nostru și numai prin ele ne dăm seama de potrivirea sau nepotrivirea care există între noi și lucrurile pe care trebuie să le căutăm sau de care trebuie să fugim". Ceea ce nu face decît să răstoarne — după cum s-a văzut — rolul atribuit rațiunii cu cîteva pagini mai înainte; autoritatea decisivă în materie de morală îi aparține sentimentului: „Oscilînd fără încetare între sentimentele naturale care vorbeau pentru interesul comun și între rațiunea mea care raporta totul la eu, aș fi rămas toată viața mea în această continuă alternativă, făcînd răul, iubind binele, totdeauna opus mie însumi, dacă noi lumini nu mi-ar fi luminat inima... În zadar au căutat unii să întemeieze virtutea numai pe rațiune, ce bază solidă i s-ar putea da? Virtutea, spun ei, este iubirea de ordine... În fond, pretinsul lor principiu e pur joc de cuvinte".

De fapt Rousseau a fost el însuși o victimă a iluziei întreținută de amorul propriu, atunci cînd stabilea prioritatea sentimentului față de rațiune, în judecata asupra faptelor morale. Unele împrejurări din viața sa, fapte ce privesc conduita morală, au fost considerate cu o prea mare indulgență, sentimentul personal manifestîndu-se printr-un subiectivism exagerat, care se substituie evidenței unei judecăți nepărtinitoare. În loc de a face educația copiilor săi, Rousseau, autorul acelui tratat despre educație care se numește *Emile*, îi încredințează unui azil de copii abandonați. Dar iată cum se răsfrînge acest gest de neînțeles, greu de admis, în propria sa conștiință: „Pînă atunci — ne spune în *Confesiuni* — am fost bun; din acel moment am devenit virtuos, sau cel puțin îmbătat de virtute. Această beție a început cu capul, dar ea a trecut la inimă" (II, 9).

evoluînd în același sens, spre același scop, realizarea unui tip uman complet și independent, prin înlăturarea tuturor erorilor și servituților ce-i strivesc personalitatea. Fericirea lui va consta nu în renunțare sau mutilarea eului, ci într-o împlinire totală a lui. Este aici, fără îndoială, semnul unei atitudini morale optimiste, un optimism întemeiat pe credința că, prin utilizarea resurselor proprii rațiunii și sentimentului viitorul va putea atinge un ideal superior de fericire și progres uman, în raport cu care starea prezentă nu e decît o condiție pregătitoare. Același elan pasionat, susținut de o încredere profundă în resursele inteligenței și în destinul omului, va alimenta în Germania curentul *Sturm und Drang*, atît de străin la rîndul lui de un romantism idealist, fanatic și mistic.

Frămîntarea și suferințele morale ale lui Rousseau nu pot fi puse la îndoială, deși în sinceritatea *Confesiunilor* unii exegeți au înclinat să vadă mai curînd o doză considerabilă de orgoliu și afectare. În orice caz împrejurarea mai sus amintită are ceva paradoxal: profetul instinctului divin, apostolul naturii, reformatorul pasionat al educației a dezavuat, în practică, un instinct natural, dintre acele care înnobilează ființa umană. Dar trebuie să descindem în intimitatea adîncă a acestei personalități, pentru a-i surprinde complexitatea și secretul ei dureros; căci la rădăcina acestor contradicții acționează — cu toate implicațiile ei pozitive ca și negative, o mare nevoie de independență, refuzul oricărei constrîngeri din afară, care nu poate duce după Rousseau decît la alterarea purității native, originare, a eului. În acest punct se evidențiază din plin consecințele unei atitudini excesive, ale unui raționament care extrapolează, care pornind de la condamnarea tarelor proprii societății existente generalizează, considerînd orice intervenție din afară, chiar sub forma pe care o reclamă obiectivitatea legii morale, ca o ingerință brutală, o impietare asupra libertății individuale. Vedem în acest punct latura vulnerabilă a filosofiei rousseauiste, consecințele morale ce decurg dintr-o atitudine romantic-individualistă, de exaltare a eului, căruia i se atribuie o puritate radicală, o inocență nealterabilă. Din însăși experiența morală a lui Rousseau rezultă că, substituindu-se rațiunii și reflexiei, sentimentul, intuiția instinctivă, respinge legea morală ca un obstacol, ca ceva străin intimității conștiinței, în măsura în care ea reclamă renunțări și sacrificii în favoarea „celuilalt": „Nu am fost propriu-zis niciodată apt pentru societatea civilă, în care totul înseamnă jenă, obligație, datorie — mărturisește Rousseau în *Rêveries d'un promeneur solitaire* — firea mea independentă m-a făcut întotdeauna incapabil de acele aserviri necesare aceluia care vrea să trăiască cu oamenii"[14] *(Rêveries*, IV).

[14] Rolul acordat sentimentului a fost interpretat de numeroși exegeți ai filosofiei lui Rousseau drept dovadă a unei adeziuni la creștinism. E neîndoielnic însă că Rousseau nu poate fi considerat creștin decît în măsura în care poate fi admisă posibilitatea unui creștinism filtrat prin propriile sale idei despre divinitate. Dar credința, sau mai bine spus, efuziunile religioase ale lui Rousseau, nu sînt ale unui spirit religios, în sensul strict al cuvîntului. Dumnezeu, sau Providența pe care o invocă adesea, sînt mai curînd metafore, termeni destinați a preamări Natura, mărturii ale entuziasmului față de Natură, „comoara săracului și suportul celui lovit de soartă..." Religia lui Rousseau e o religie a naturii și nu una a mîntuirii spirituale...; el e de fapt acela care a creat termenul de religie naturală.

Printr-o anumită înclinație proprie naturii sale, Rousseau e un contemplativ, o fire visătoare, puțin predispusă la efort metodic și acțiune efectivă. Dar inerția, voluptatea sentimentului cultivată în izolare, acel individualism orgolios care se traduce în disprețul tuturor regulilor și convențiilor pe care înțelepciunea umană le consideră indispensabile vieții sociale, nu a reprezentat de fapt decît forma indirectă, deghizată, mai mult sau mai puțin conștientă, a unui protest. „Ce mă putea desfăta atunci cînd eram singur? Eul meu, întregul univers, tot ceea ce este, tot ceea ce poate fi, tot ceea ce are bun lumea sensibilă, și inimaginabil pentru lumea intelectului; adunam în jurul meu tot ceea ce putea să-mi măgulească inima; dorințele mele erau măsura plăcerilor. Nu, niciodată, chiar cei mai voluptuoși n-au cunoscut asemenea delicii; și m-am încîntat de o sută de ori mai mult cu himerele mele decît o poate face realitatea... Imaginația mea nu lăsa multă vreme pustiu pămîntul astfel împodobit. Îl populam îndată cu ființe după pofta inimii; și alungînd departe opiniile oamenilor, prejudecățile, toate pasiunile înșelătoare, transportam în adăposturile naturii pe cei demni să le locuiască. Mi-am format o societate minunată de care nu mă simțeam nedemn, îmi făuream un secol de aur după fantezia mea, și umplîndu-mi timpul cu toate scenele din viața mea care mi-au lăsat amintiri plăcute, precum și cu acelea pe care inima le mai putea dori, mă înduioșam pînă la lacrimi gîndindu-mă la adevăratele plăceri ale umanității, plăceri atît de minunate, atît de pure, și care sînt atît de departe de oameni" *(Lettre à M. de Malesherbes*, 26 ian. 1762).

Dar în ciuda exceselor individualiste, la originea operei lui Rousseau a acționat o mare conștiință critică, un puternic impuls reformator, care, opunînd imperfecțiunilor societății reale imaginea unei societăți ideale, a reușit, grație geniului literar, să tulbure și să antreneze spiri-

tele contemporanilor în direcția unui ideal revoluționar, contribuind în mare măsură la pregătirea ideologică a revoluției din 1789.

*
* *

Rousseau nu vrea să fie considerat a face parte din tagma filosofilor, reproșîndu-le faptul că nu ar fi înțeles natura, că adevărului inspirat de cultul naturii au căutat să-i substituie autoritatea unor sisteme abstracte, speculative, desprinse cu totul de nevoile și aspirațiile naturii umane. Va reuși el să evite amestecul speculației, al raționamentului abstract care simplifică și procedează apriori în problemele referitoare la originea și natura vieții sociale? Răspunsul se va desprinde de la sine urmărind tezele susținute în aceste probleme.

O anumită inspirație morală a alimentat preocupările și reflexiile lui Rousseau în această direcție. Ne amintim împrejurarea care a marcat prima treaptă a celebrității: vehementa diatribă la adresa științelor și artelor, ca răspuns la întrebarea pusă de Academia din Dijon (1749). Cîțiva ani mai tîrziu, în cuprinsul unei scrisori, nu mai puțin răsunătoare, către D'Alembert (1758), adresa un rechizitoriu teatrului. Între aceste două momente, emisese teza paradoxală: *„l'homme qui médite est un animal dépravé"*. Voltaire nu pierde prilejul de a-și manifesta spiritul caustic, subliniind cu ironie nonsensul afirmației lui Rousseau. D'Alembert, Marmontel și alții, iau la rîndul lor cuvîntul în apărarea rațiunii și argumentele *ad hominem* nu au lipsit. Cum e posibil, s-a spus, ca un colaborator al Enciclopediei, un scriitor și un artist, să susțină că științele, artele, literatura, sînt un flagel? Rousseau preamărește Sparta, cetate care nu s-a ilustrat decît prin disciplina militară, nerecunoscînd însemnătatea Atenei care a fost educatoarea genului uman...; evocă umbrele lui Fabricius și a altor barbari din vechea Romă, pentru a vesteji glorioasa epocă în care și-au făcut apariția un Cicero, un Lucrețiu, un Tit-Liviu!

Absurditatea acestor idei era evidentă pentru toată lumea și totuși teza lui Rousseau a continuat să-și exercite efectul tulburător. Meditația mai atentă asupra ei a avut darul de a-i pune în lumină implicațiile morale pozitive, intenționalitatea ei critică: nu există o corelație necesară

între civilizație și decadența moravurilor. Ceva totuși e important, avînd semnificația unui avertisment salutar: în goana lor după satisfacții artificiale oamenii au pierdut gustul plăcerilor naturale, modelîndu-și conștiința conform unor metode „civilizate" de aservire spirituală. Despotismul a încurajat și protejat aceste vane amuzamente, văzînd în esența lor mijloace mai subtile de a-și consolida puterea. Dar dacă Rousseau a exagerat făcînd din științe și arte instrumente de servitute, contemporanii au voit ca acestea să devină instrumente ale libertății, împărtășind astfel un punct de vedere care a caracterizat însuși sensul fundamental al mișcării enciclopediste. Pentru opinia publică Rousseau apărea totuși ca un filosof, deopotrivă cu ceilalți, deși diferit de aceștia. A criticat știința, artele, teatrul, rațiunea, dar făcuse acest lucru tot cu armele inteligenței. De fapt nu era un apărător al tradițiilor împotriva inovațiilor reclamate de filosofi; denunțase vechi prejudecăți care aveau la origine o subestimare a naturii și sentimentului, dar tezele sale originale nu puteau displace filosofilor, chiar dacă nu erau împărtășite pe deplin. A luat atitudine împotriva pesimismului religios întemeiat pe dogma despre „păcatul originar", despre corupția funciară a naturii umane. Întreaga lui gîndire are la bază credința că omul e bun de la natură, și în această privință convingerile celorlalți filosofi erau în esență aceleași. Răul există totuși; dovadă spectacolul atîtor abuzuri și nedreptăți sociale; dar el poate fi remediat. Aceasta e convingerea tuturor; filosofii ceilalți au văzut soluția în mersul înainte al societății, prin utilizarea tuturor resurselor de care dispun artele, știința, literatura; Rousseau preconizează restaurarea condițiilor „naturale", orientarea conștiinței morale și a progresului social spre un ideal retrospectiv. Teza susținută în primul răspuns dat Academiei din Dijon (1749) va fi reluată și dezvoltată cu amploare în cuprinsul celui de al doilea răspuns dat aceleiași Academii, în celebrul *Discours sur l'Origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754). Lucrarea ne oferă cel mai sugestiv și mai complet tablou al acelei stări primordiale în care omul ar fi cunoscut fericirea deplină, starea naturală. Lipsurilor și suferințelor ce apasă asupra omului civilizat le opune imaginea beatitudinii cunoscută de primele ființe umane. La început, omul a fost asemenea unui animal viguros, plin de viață și lipsit de griji,

trăind izolat ca toate celelalte animale. Dotat cu inteligență, a inventat limbajul; își fac apariția forme rudimentare de organizare socială, familia în primul rînd, roade nu numai ale unor trebuințe biologice, ci și a unei conștiințe morale elementare. Pînă acum i s-au oferit omului toate condițiile pentru a fi liber și fericit. A avut însă la un moment dat dorința nesăbuită de a poseda mai mult; și-a făcut îmbrăcăminte, și-a construit colibe, cei plini de inițiative au găsit imitatori... Și Rousseau ne înfățișează treptele unei evoluții pe care ar fi parcurs-o omenirea în procesul ei de decădere morală. Punctul decisiv în această evoluție l-a constituit apariția proprietății, sursa tuturor relelor, în aceasta constînd originea inegalității dintre oameni, a belșugului în care huzurește o categorie a mizeriei pentru ceilalți, precum și a despotismului.

„Primul care, împrejmuindu-și un teren s-a gîndit să spună: *Acesta e al meu*, și a găsit oameni destul de simpli care să-l creadă, a fost adevăratul fundator al societății civile. De cîte crime, războaie, omoruri, de cîte mizerii și orori nu ar fi fost cruțat genul uman dacă acela care smulgînd țărușii sau acoperind șanțul cu pămînt, ar fi strigat: «Feriți-vă de a da ascultare acestui impostor. Sînteți pierduți dacă uitați că roadele sînt ale tuturor și pămîntul nu este al nimănui»"[15].

Și Rousseau nu va înceta să vestejească calamitățile ce au rezultat din instituirea proprietății private: apariția legilor, a magistraturii, și în sfîrșit, a despotismului, care, consacrînd inegalitatea, a făcut din aceasta principalul ei suport. Nu e necesar să insistăm asupra tezei despre reîntoarcerea la natură. Judecată superficial și desprinsă din context, ea apare ca o absurditate manifestă. Oamenii nu pot face tabula rasa din tot ceea ce constituie bunurile civilizației, pentru a reveni la un stadiu primitiv al existenței umane. Nu aceasta a fost însă convingerea și dorința lui Rousseau. Sensul principal al acestei apologii a naturii îl constituie substratul ei moral, afirmarea necesității unei conversiuni morale, din perspectiva căreia oamenii să-și poată da seama de sursa primordială a tuturor abuzurilor și inegalităților sociale: proprietatea privată, expresie materială a egoismului acaparator. Contemporanii lui Rousseau au înțeles bine semnificația revoluționară a acestei filosofii: nu și-au pus cîtuși de puțin problema recuceririi fericirii din starea naturală, nu au avut nostalgia „paradisului pierdut", ci au declarat un război fără cruțare despotismului, inegalității și proprietății, sursa principală a inegalităților sociale.

[15] J. J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, *Oeuvres choisies*, 1920, 168.

* * *

Existența inegalităților sociale fusese recunoscută cu mult înaintea lui Rousseau, dar fără a se fi înțeles însă că organizarea socială existentă, cu nedreptățile și abuzurile ei caracteristice, este rezultatul unei evoluții istorice. Invocînd dogmele teologiei, spiritele conservatoare au prezentat lucrurile ca și cum omul ar fi fost în toate vremurile același, cu virtuțile dăruite de Dumnezeu, condamnat să suporte consecințele „păcatului originar"; ființă imperfectă, Dumnezeu a hotărît ca el să fie condus de regi și preoțime...

Încă de la începuturile secolului al XVIII-lea se afirmă însă tendința unei rezolvări mai raționale a acestei probleme. Se crede din ce în ce mai puțin în existența unui destin imuabil al ființei umane. Nu poate fi vorba acum de triumful spiritului istoric; aceasta va fi opera secolului al XIX-lea. Își face loc însă tot mai mult convingerea că omul actual și societatea actuală sînt rezultatul unor îndelungate și profunde transformări. În acest spirit au fost emise ipoteze referitoare la originea instituțiilor sociale și în acest cadru de considerații a fost făcută adeseori confruntarea dintre societate și natură. Grotius, Pufendorf, Burlamaqui, Locke și alții au fost autorii unor tratate remarcabile în această materie, abordînd într-o manieră mult mai aprofundată decît pînă atunci problema păcii și războiului, dreptul naturii și al ginților, originea societății și principiile dreptului etc... La rîndul său Diderot pusese în discuție în paginile *Enciclopediei* numeroase probleme care interesau istoria morală, intelectuală și socială a omenirii.

Încă din fragedă tinerețe, Jean-Jacques Rousseau a avut destule prilejuri de a medita asupra acestor probleme. Convingerea despre existența acelor inegalități care i-au rănit sensibilitatea și-o formase de multă vreme. Dar

pentru a-și argumenta mai temeinic un punct de vedere care i s-a impus cu o evidență de necontestat, „rațiunile inimii" nu au fost suficiente. Apostolul sensibilității simte nevoia de a recurge într-o problemă atît de gravă la autoritatea rațiunii lucide, care critică și aprofundează sistematic. Renunță o vreme la plăcerea lui favorită, aceea de a medita în solitudine rătăcind pe potecile pădurii de la Saint-Germain, pentru a se adînci în lectura cărților. Studiază temeinic acum pe Grotius (1583—1645), autorul scrierii *Du droit de guerre et de paix*, pe Pufendorf (1632—1694), care scrisese *Dreptul naturii și al ginților*, precum și pe comentatorii acestora, Condillac și Diderot. Se inspiră din metoda lor și le împărtășește convingerile; e de acord cu procedeul acestora de a căuta răspunsul la problema originii instituțiilor umane, folosind în cea mai mare măsură resursele raționamentului, și la rîndul său deduce, construind ipoteze: dacă cunoaștem temeinic natura fizică și morală a omului, vom putea demonstra că lucrurile nu s-au putut petrece decît într-un anumit fel. *Discursul asupra inegalității* va fi astfel, nu rezultatul vreunei analize științifice a faptelor, ci expresia unui viguros efort de demonstrare filosofică a unei ipoteze care vizează în fond reforma societății.

Nostalgia trecutului, a naturii nu înseamnă așadar nici pentru primul *Discurs*, după cum nici pentru cel de al doilea *Discurs* dorința sau credința că omenirea ar putea relua istoria de la început. Sub haina unei romantice utopii se ascunde de fapt o intenție reformatoare pe care contemporanii au înțeles-o așa cum trebuie. Rousseau incita ca un romancier care se adresează imaginației și sensibilității, gîndind însă ca un filosof frămîntat de problema binelui, adevărului și justiției sociale. Cultul rousseauist al naturii nu e totuși o simplă metaforă; Rousseau e convins că omul ar fi mai fericit dacă ar cultiva contactul cu natura. Nu în sensul revenirii la modul de viață al sălbaticilor, ci trăind și muncind în mijlocul naturii, desprinzînd din contemplarea ei o lecție de morală, îndemnul la simplitate și sinceritate, la autenticitate interioară, prin refuzul tuturor artificiilor care complică și falsifică natura umană.

* * *

Civilizația l-a corupt pe om. Educația pe care o primește nu face decît să întrețină și să agraveze această stare de corupție. Să-i arătăm viciile de care sufere, cauzele lor, dar și remediile necesare. Aceasta e ideea fundamentală din *Emile ou de l'Education* (1762). Un suflu de duioșie și caritate străbate paginile acestui tratat de pedagogie. Contribuie la aceasta și amintirea unei experiențe dureroase: oricît de ingenioasă a fost justificarea, Rousseau nu poate uita faptul de a fi încredințat propriii săi copii unui azil public. Chinuit de remușcări se întreabă dacă are dreptul de a învăța pe alții ceea ce el însuși nu a avut curajul să facă: „Cititorule, crede-mă. Prezic celui care are inimă și și-a neglijat asemenea sfinte îndatoriri că va vărsa lacrimi amare și nu se va consola niciodată".

Dar Rousseau năzuia la o reformă morală care să ducă la ameliorarea societății, și afară de aceasta pedagogia era la modă. Așa după cum fusese concepută de multă vreme, educația avea rolul de a pregăti juriști, teologi și oameni „de lume". Pentru aceasta era suficientă cunoașterea limbii latine, arta de a întocmi un discurs sau a face un compliment . . . Spre mijlocul secolului al XVIII-lea, încep a-și face loc însă și alte puncte de vedere în această materie; se impune îndeosebi teza după care educația ar trebui să aibă o sferă mai largă de aplicație, pentru a nu rămîne la preocuparea superficială de a pregăti doar „oameni de salon". Sînt studiate și aprofundate în acest scop lucrările unor contemporani *Traité de l'education ales filles* a lui Fénelon (1651—1715), *Traité des études* a istoricului și umanistului francez Charles Rollin (1661—1741), îndeosebi Tratatul lui J. Locke asupra Educației copiilor. Abatele Pluche era autorul unei scrieri pedagogice, citită cu asiduitate de Rousseau, *Spectacle de la nature* al cărei cuprins constă în indicarea procedeelor cu ajutorul cărora copilul poate fi inițiat în cunoștințele de istorie naturală, fizică, logică și retorică. Era combătut de fapt în această lucrare formalismul, copilul trebuind să fie instruit și educat în sensul unei strînse legături cu realitatea, pentru a fi capabil să gîndească asupra lucrurilor și să dea acestor cunoștințe o aplicație practică. Se desprinde chiar, din ansamblul acestor preocupări, instituirea forței educative a ceea ce astăzi numim principiul practicii în producție: pentru a-și însuși temeinic deprinderile diferitelor meșteșuguri, copilul trebuie să lucreze „pe lîngă un miner, un ti-

pograf, un ceasornicar și un zugrav, un lăcătuș și un tîmplar... între cincisprezece zile pînă la trei săptămîni". De fapt, susținînd aceste idei, Pluche nu face decît să precizeze și să dea o aplicație mai concretă ideilor pedagogice ale lui Montaigne și Locke, ale căror doctrine fuseseră studiate îndeaproape de Rousseau. Călugărul benedictin pretinsese chiar, în 1766, că *Emile* ar fi fost un plagiat după scrierile autorilor mai sus menționați. Cu totul neîntemeiată, acuzația avea totuși darul de a sublinia comunitatea unor convingeri. De acord cu Montaigne și Locke, Rousseau susține că activitatea conștiinței e strîns legată de starea corpului, că pentru a dirija viața spirituală e necesar a ști mai întîi să-ți guvernezi trupul. De unde concluzia care interesează deopotrivă domeniul educației ca și problemele cunoașterii: ideile rezultă din datele simțurilor și numai cu ajutorul observației și experienței se poate ajunge la cunoștințe valabile, cuprinzătoare, de o reală eficiență practică.

Toate aceste lucruri erau așadar, mai mult sau mai puțin cunoscute. Originalitatea lui Rousseau constă însă în faptul de a fi integrat noile idei pedagogice filosofiei sale despre natură și societate, pentru a le apăra într-o formă ce frapează ca un paradox: cea mai bună cale pentru a-l educa pe copil constă în a ști să-l înveți de a nu învăța, a începe prin a-i inculca principiile unei „educații negative", singura capabilă să îndepărteze din conștiința copilului influența funestă a cărților, a societății, a civilizației care-l „depravează" pe om... Educația lui Emile va avea loc așadar la țară, în mijlocul naturii. Va fi opera unui educator filosof, pentru a evita erorile pe care le comit cei slab pregătiți și lipsiți de o orientare fermă în această direcție. Pînă la vîrsta de zece ani copilul va căpăta deprinderile scrisului și cititului, precum și aceea de a gîndi asupra unor forme geometrice elementare. Nici povești, nici morală, nici istorie. După vîrsta de zece ani educația pozitivă va completa educația negativă, avînd însă la bază aceleași principii. Ea operează nu prin metode de constrîngere, ci prin încurajarea curiozității spontane a copilului. Printr-o înclinație irezistibilă, copilul va fi atras de spectacolul naturii, va încerca să rezolve probleme de fizică, astronomie și topografie. Pînă la vîrsta de cincisprezece ani, educatorul nu-i va spune totuși lui Emile ce trebuie să știe și că trebuie să fie bun. Dar Emile a

învățat cum trebuie să învețe, cum să observe și cum să gîndească; mai presus de toate însă, întrucît acțiunea educativă s-a desfășurat în acord cu legile naturii, Emile va fi bun. Abia acum se poate spune că e pregătit pentru viața socială, acum i se pot vedea adevărurile moralei, ale științelor și artelor, tainele iubirii și ale căsătoriei.

*
* *

Impresia produsă de această operă a fost imensă și contemporanii au înțeles ce trebuie să rețină din lectura ei; nu atît sfaturile practice în materie de educație, cît învățămintele mai adînci care se ascundeau în haina simbolului. Au aflat că lecția cea mai bună e aceea pe care o dă viața, natura, „la leçon de choses", cum o numește Rousseau. Pentru că natura e bună ea trebuie lăsată să acționeze. În chip fatal pedagogia de pînă atunci se resimțea de erorile moralei oficiale: a educa un copil însemna, pentru această pedagogie, a-l constrînge și pedepsi. A devenit însă tot mai evident spre cea de a doua jumătate a secolului al XVIII-lea că era absurd, împotriva legilor moralei, să se mențină un sistem de educație care modela în vederea servituții copii destinați prin natură să devină oameni liberi. A fost înțeles totodată raportul strîns dintre nivelul educației morale și caracterul instituțiilor sociale. Instituțiile existente erau compromise din punct de vedere moral și condamnate de întreaga gîndire progresistă. Cum și în ce fel vor dispare, acest lucru nu putea fi știut atunci, dar lumea era convinsă că va veni momentul în care vor înceta să mai existe. În 1762, iezuiții care exercitaseră un fel de monopol în domeniul educației sînt expulzați. Momentul era cît se poate de prielnic succesului lui *Emile;* cenzura, hotărîrile Parlamentului, excomunicările bisericii, nu au făcut decît să stimuleze interesul și simpatia pentru această operă, și lumea pare fascinată de noutățile lansate de autor. Omul e bun de la natură, iată adevărul în numele căruia era suprimată dogma religioasă despre corupția originară, dogma fundamentală și pentru sistemul educativ de pînă atunci. În numele acestui adevăr se înțelege tot mai bine că scopul educației nu e acela de a forma nobili sau burghezi, ci de a pregăti

oameni înarmați pentru lupta vieții, capabili să înțeleagă și să înfăptuiască practic principiile progresului moral.

Entuziasmul multor contemporani nu cunoștea margini; în *Emile* al lui Rousseau au crezut să asculte însăși vocea naturii care le aducea la cunoștință o serie de datorii uitate pînă atunci. Mamele au fost recunoscătoare celui care le-a arătat datoria, admirîndu-l cu o tandrețe pasionată, închinîndu-i un adevărat cult. Dar noua pedagogie nu era lipsită de dificultăți: în primul rînd, unde și cum putea fi aflat acel educator ideal, infailibil pe care-l reclama sistemul rousseauist? Emile însuși, subiect ideal pentru educație, e mai curînd un personaj abstract, schematic, care întrunește toate trăsăturile esențiale ale naturii umane, lipsit însă de o personalitate distinctă, bine conturată. Natura umană e însă diversă, și complicată, aplicarea unei metode generale la cazuri atît de diferite nu e ușoară; ea reclamă desfășurarea unor acțiuni pe multiple planuri, a căror elaborare nu poate fi încredințată unei singure persoane. Rousseau nu a înțeles, sau a subestimat, necesitatea și utilitatea învățămîntului public. Apoi, altă dificultate considerabilă: educația pe care o preconizează nu poate fi accesibilă decît unui elev bogat, chiar foarte bogat, a cărui familie dispune de mijloacele necesare pentru a întreține un educator într-o îndelungată perioadă. Dificultățile nu se opresc însă aici: pentru a nu violenta natura, conform învățăturii rousseauiste copilul nu trebuie să facă decît acele lucruri spre care e atras în chip spontan. Munca nu îndeplinește însă totdeauna această condiție; ea reclamă disciplină, o anumită constrîngere și autoconstrîngere dictată de interesul social pentru a evita capriciile subiectivității individuale. Și tocmai prin aceste însușiri ea capătă caracterul unei obligații morale care-l înalță pe om, îi asigură demnitatea și independența.

*
* *

Le Contrat social (1762), scriere reprezentativă pentru gîndirea politică a lui Rousseau, își definește cuprinsul în prelungirea acelorași tendințe ce i-au marcat preocupările anterioare. Și totuși, atît prin forma prezentării, cît și prin cuprins, ea ocupă un loc aparte în ansamblul operei sale. Lipsește de aici tonul pasionat, poezia figurilor de stil,

acel entuziasm spontan, tot ceea ce a constituit farmecul majorității scrierilor lui Rousseau.

Contractul social e o carte austeră, concepută într-un stil de o rigoare tranșantă, care nu îngăduie ezitarea sau echivocul în interpretare. De rîndul acesta, Rousseau, care dispunea de toate resursele necesare pentru a antrena sensibilitatea și imaginația cititorului, nu vrea să utilizeze decît limbajul rațiunii reci, impersonale. Se resimte fără îndoială prezența elanului lăuntric, dar ca o flacără discretă, disciplinată, care nu atenuează, ci dimpotrivă, face și mai sesizantă, mai convingătoare, forța mesajului; și despre această lucrare austeră, de o mare intransigență critică în formularea tezelor, a revendicărilor politice ale lui Rousseau se poate spune că a fost „Evanghelia" revoluționarilor din 1789. Pînă în acei ani ai revoluției trecuse aproape neobservată. Nici în jurnale, nici în corespondență sau în memoriile vremii cartea nu s-a bucurat de favoarea unei analize atente, temeinice, așa cum au cunoscut-o *Emile* sau *Discursul asupra inegalității* ... În anii revoluției însă, *Contractul social* va fi considerat drept cea mai importantă operă a lui Rousseau, printre cele mai revoluționare și mai reprezentative ale epocii. Căci propunîndu-și să explice originea societății, pe Rousseau nu-l interesează de fapt să descrie ceea ce a fost sau ceea ce este, ci ceea ce trebuie să fie.

Începutul cărții nu poate decît să surprindă; s-ar părea că Rousseau nu urmărește decît să-l descurajeze pe cititor, făcîndu-l să creadă că justiția în care speră nu va veni niciodată: „Dreptul politic trebuie să se nască de aci înainte și e de presupus că nu se va naște niciodată". Dar în ciuda avertismentului descurajant, Rousseau este ferm convins că lucrurile pot fi îndreptate. Va porni în scopul acestei demonstrații de la analiza modului în care s-au format primele asociațiuni umane. Ele nu au fost opera divinității așa după cum au susținut unii autori; nici produse ale dreptului celui mai puternic, care invocă adesea în sprijinul său voința divină. Dreptul celui mai puternic nu e un principiu, ci un fapt. Forța nu e exercitată de același stăpîn, și pe un element atît de variabil nu poate fi întemeiată o societate stabilă. Adevărul este — susține Rousseau — că oamenii fiind în mod natural liberi, societatea nu s-a putut întemeia decît în virtutea unui contract. Oamenii s-au asociat acceptînd anumite condiții, deci con-

tractul stă la baza asociației. Individul renunță de bună voie la anumite drepturi, acceptînd o limitare a libertății sale în favoarea libertății. Se poate vorbi în acest caz de alienare? Nu, susține Rousseau; căci individul nu renunță la libertate în beneficiul unei anumite persoane. Comunitatea din care el însuși face parte beneficiază de roadele acestui sacrificiu voluntar. Nu se poate vorbi nici de uzurpare, nici de tiranie, deoarece „... *la condition est égale pour tous*"; și pierderea libertății, a acelei libertăți absolute de care omul s-ar fi bucurat mai înainte, constituie în aceste împrejurări condiția indispensabilă a triumfului unui principiu moral superior, acela al egalității. Semnificația revoluționară a acestei pretinse explicații apare cu evidență. Contractul, liberul consimțămînt, stă așadar la baza oricărei societăți care vrea să fie dreaptă; societatea nu poate fi justă dacă se întemeiază pe dreptul celui mai puternic, pe resemnarea sau asentimentul celor slabi la un guvernămînt despotic. Justiția presupune un acord al voințelor, încheiat de la egal la egal, un contract. Supunîndu-ne unui contract pe care noi înșine l-am discutat și încheiat, nu ne supunem decît nouă înșine. Atîta vreme poporul a fost constrîns să suporte guvernămîntul unor despoți care, invocînd voința lui Dumnezeu, își îngăduiau să decidă în maniera cea mai abuzivă în acele probleme care priveau libertatea, onoarea, bunurile și chiar viața supușilor. Suveranitatea rezidă în voința arbitrară a unui individ și nu a cunoscut nici o stavilă în exercițiile ei. Rousseau o transferă poporului, pe care-l consideră singurul suveran legitim. O suveranitate în favoarea căreia pledează rațiunea și principiile morale, încorporată în autoritatea legii, a legii egală pentru toți, obligatorie pentru toți, pentru că ea este însăși expresia voinței tuturor, a *Voinței generale*. A stabili acea formă de asociație care să apere și să protejeze persoana și bunurile fiecăruia, și grație căreia, unindu-se cu ceilalți individul să nu se supună de fapt decît sie însuși, pentru a rămîne tot atît de liber ca mai înainte, aceasta e problema fundamentală pe care caută să o rezolve contractualismul lui Rousseau.

Ideea contractului nu era cu totul nouă. Fusese susținută și mai înainte, îndeosebi de către Hobbes și Locke. În filosofia engleză teoria contractului avea însă la bază considerente strict utilitare, invocîndu-se doar foloasele pe care acest sistem de organizare socială le poate aduce

pentru individ. Rousseau nu ignorează acest aspect. Dar punînd problema din punctul de vedere al utilității generale, stăruie asupra importanței morale a acestui principiu. Individul nu mai poate fi după contract tot atît de liber pe cît fusese mai înainte. În exteriorizarea ei practică libertatea individului trebuie să sufere în chip fatal anumite restricții. Pe de altă parte Rousseau ține să apere conceptul unei libertăți absolute, inerente naturii umane, care ar putea rămîne neatinsă de concesiile făcute prin însăși încheierea contractului social. Se evidențiază încă o dată aici latura de apriorism, alunecarea pe panta deductivismului abstract, a unei gîndiri care dorește totuși să-și întemeieze valoarea aserțiunilor pe autoritatea experienței. Or teza despre caracterul moral al naturii nu este fructul experienței. Dacă natura ar fi morală prin ea însăși, nu ar mai fi existat probleme sociale. Nici un fel de dialectică oricît de ingenioasă, ca aceea utilizată de Rousseau în *Contractul social*, nu poate asigura un fundament explicativ și o semnificație morală principiilor de libertate și justiție, atîta vreme cît ele nu sînt raportate decît la conceptul abstract de Natură. În locul unei aprofundări lucide a acestor concepte, Rousseau operează pe un plan de abstracțiuni, substituind analizei reale a experienței produsele unei imaginații care simplifică și absolutizează. Omul naturii vizat de Rousseau este un om abstract, Natura rousseauistă este la rîndul ei o abstracțiune, ca însăși libertatea prin care se definește. Nu a ignorat, evident, rolul experienței, dar nu a cultivat empirismul în felul filosofilor englezi. Aceștia au căutat valorile în lucruri independent de efortul creator al insului uman. Cultul interesului imediat a servit ca o contrapondere elanului spre idealuri absolute, empirismul englez dezvoltîndu-se sub semnul unui pluralism al valorilor care îl menține în zona preocupărilor utilitare, realiste, sau „rezonabile". Printr-o anumită înclinație proprie temperamentului și gîndirii sale, Rousseau poate fi atașat curentului empirist, dar într-o manieră care contravine înțelesului tradițional, structurilor clasice ale acestei direcții de gîndire, exaltînd empirismul pînă în acel punct în care nu mai poate fi posibilă distincția netă între exigențele experienței și acele ale unei rațiuni care tinde la absolut. De aici caracterul contradictoriu al poziției sale în problema relațiilor dintre individ și stat. Rousseau nu încetează de a preamări libertatea

naturală a individului, erijînd pe de altă parte *Voința generală* într-un absolut în fața căruia individul nu mai reprezintă la un moment dat decît o cantitate aproape neglijabilă. Pentru ca interesele egoiste să nu impieteze asupra *Voinței generale*, Rousseau prevede o serie de măsuri de precauție, de clauze subtil calculate, cu preciziunea unui mecanism de ceasornicărie. Important este ca egalitatea să constituie principiul de bază al oricărei asociații umane.

Dintr-un punct de vedere, toate acestea nu sînt decît speculații. Dar la originea acestor concluzii ce par a pluti într-o lume de himere și abstracțiuni, acționează un puternic impuls practic-moral. Împotriva dezordinilor morale ale secolului, reflectate cu atîta tărie în structura unei societăți perimate, Rousseau a protestat cu o vehemență care a impresionat, tulburînd și antrenînd conștiințele, făcîndu-i pe oameni să descopere în substanța operei sale mărturii ale unui spirit superior care a văzut, a simțit și a înțeles unde este adevărul uman și care a crezut cu fervoare în victoria lui . . .

*
* *

Fără îndoială — după cum s-a mai arătat — nu pot fi trecute cu vederea divergențele care au existat între reprezentanții mișcării filosofice din Franța secolului al XVIII-lea, dar ele nu sînt de natură a anihila unitatea mai adîncă a tendințelor și convingerilor. Rousseau e diferit de Voltaire și Diderot și dezacordul s-a manifestat în multe probleme esențiale. Voltaire e opus lui Diderot și D'Holbach; Diderot îl critică pe Helvetius și la un moment dat nu se mai poate înțelege nici cu colaboratorul său la Enciclopedie, D'Alembert. Fie că e vorba de morală, de politică, economie sau metafizică, acești gînditori nu au profesat doctrine identice, dar divergențele au trecut pe un plan secundar în lupta împotriva inamicului comun. Eroarea celor care, pornind de la rolul pe care cultul rousseauist al sentimentului l-a avut în cea de a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, au considerat îndreptățită concluzia despre lipsa de unitate a acestui secol, are la origine o falsă antiteză, absolutizarea deosebirilor dintre rațiune-sensibilitate, neînțelegerea naturii complexe a actului filosofic. Incontestabil, Rousseau aduce o notă originală, discordantă într-un fel în „concertul" secolului al

XVIII-lea, și totuși opera sa nu face decît să dea la iveală noi aspecte ale unor tendințe care au fost active și în epoca anterioară. Se poate spune mai curînd că a completat și nu că ar fi respins raționalismul predecesorilor. Apologia virtuților sociale și familiale din *La Nouvelle Héloïse*, rigoarea gîndirii din *Contractul social*, disciplina morală impusă eului, credința fermă în eficacitatea voinței, toate acestea dacă comportă o doză de romantism reflectă manifestările unei sensibilități trecute prin filtrul rațiunii. În această privință contemporanii nu s-au înșelat: adepții vigilenți ai bisericii, și nu numai catolicii, au văzut în Rousseau unul dintre „filosofii" cei mai periculoși, în accepția proprie pe care termenii de „filos" și „filosofie" o au în epoca „luminilor". Pentru abatele Nonnote, „deistul genevez", Rousseau, este unul dintre cei mai redutabili „filosofi", printre cei mai înverșunați inamici ai religiei, alături de Voltaire și D'Holbach[16].

DIDEROT ȘI ENCICLOPEDISMUL

Pregătirea ideologică a revoluției franceze a fost în bună măsură opera unor spirite strălucite, filosofi prin vocație, care au conceput filosofia nu ca o artă a contemplării, ci ca un instrument de critică și luptă pentru progresul social. Au existat deosebiri importante în poziția lor metodologică, în ceea ce privește modul de a aborda și de a soluționa problemele filosofiei. Unii — ca La Mettrie — fără a fi ignorat însemnătatea experienței și a științei, au manifestat o vădită înclinație spre raționalismul cartezian, invocînd adesea, în sprijinul tezelor susținute, rezultatele unor construcții speculative sau autoritatea rațiunii „naturale". La alții — ca Diderot sau Condillac — va precumpăni principiul experienței, autoritatea procedeului inductiv, operînd cu datele științei sau ale analizei senzoriale. Dar pe deasupra acestor divergențe, la care se adaugă uneori și adînci nepotriviri temperamentale, a putut fi realizată o unică și admirabilă solidaritate spirituală și ideo-

[16] *Dictionnaire philosophique de la religion*, 1775, III, 63 și IV, 157.

logică, o armonie mai adîncă, alimentată de un puternic crez umanist și de aversiunea comună împotriva despotismului feudal. „Spiritul secolului nostru — va spune Diderot — este acela al libertății. Primul atac împotriva superstiției a fost peste măsură de violent. Din momentul în care oamenii au cutezat să ia cu asalt bariera religiei, această barieră fiind cea mai formidabilă din cîte exista și cea mai respectată, nimic nu-i mai poate opri. Odată ce au aruncat o privire amenințătoare asupra maiestății cerului nu se vor mai sfii după aceea să o întoarcă asupra suveranității terestre. Frînghia cu care este legată și înăbușită omenirea este făcută din două sfori. Nu se poate tăia una din ele fără ca să nu se rupă cealaltă" *(Scrisoare către prințesa Daskhoff).*

Revoluția era inevitabilă; era în logica lucrurilor, a istoriei. Ea rezulta din adîncile prefaceri ale societății și din impetuoasa năzuință a maselor spre libertate. Nu filosofii au fost autorii exploziei din 1789, dar ei i-au luminat calea, militînd pentru trezirea conștiințelor, exercitînd prin cuprinsul și tonul înflăcărat al scrierilor lor, o acțiune răscolitoare, dinamizantă, în spiritul principiilor de umanism, libertate și dreptate socială.

Diderot s-a aruncat în iureșul luptei ideologice cu un elan fără margini și cu o totală dăruire de sine, care-și vor afla cea mai elocventă întruchipare în editarea *Enciclopediei* și în întreaga contribuție adusă la dezvoltarea mișcării enciclopediste. Prin experiența de viață, prin convingeri și temperament, omul părea predestinat să joace acest rol. Rareori o comuniune atît de adîncă, de organică, a preocupărilor și tendințelor ce definesc o personalitate cu acelea ale vremii. Născut în 1713 în orășelul Langres din provincia Champagne, Denis Diderot era fiul unui meșter tocilar, admirabil părinte, pe care l-a iubit din toată inima, deși nu-l cruța de amare decepții; căci spre disperarea tatălui, fire meticuloasă și bigotă, Diderot dădea încă din copilărie semnele unui temperament puțin înclinat spre disciplină și respectul autorităților tradiționale. În școală fusese un elev strălucit, dar nici la colegiul iezuit din Langres, nici la Paris, unde fusese trimis pentru continuarea studiilor, nu a reușit să prindă gustul disciplinei și, mai cu seamă, nu simțea nici un fel de atracție pentru cariera de slujitor al bisericii, după cum ar fi dorit tatăl său. Va prefera să pricinuiască o mare durere părinților, dar să poată trăi după capriciile unei firi independente și ale unei imaginații în continuă efervescență. Preferințele și preocupările tînărului Diderot sînt acele ale gînditorului și omului de litere. Meditează, studiază cu atenție pasionată rezultatele atinse în științele naturii, precum și operele filosofilor din trecut, scrie și face proiecte de viitor. Firește, asemenea îndeletniciri nu sînt de natură să îndestuleze nevoile, nici măcar să asigure hrana zilnică a unui tînăr; dar Diderot nu capitulează în fața dificultăților. Predă lecții de matematici plătite în bani sau în natură, se angajează din cînd în cînd ca educator în diverse familii, la nevoie poate compune chiar predici pentru misionarii catolici în criză de inspirație. În aceste condiții, felul său de viață nu se deosebește prea mult de acela al nepotului lui Rameau, figură memorabilă a boemei pariziene, pe care a imortalizat-o într-o capodoperă unică de vervă satirică și artă a portretului. Se simte totuși fericit că poate trăi după voia inimii, stabilește relații cu spiritele cele mai înaintate ale vremii și între primii săi prieteni, cei mai apropiați, vor fi Rousseau și Condillac. Mai tîrziu, celebritatea adusă de editarea *Enciclopediei* îi va deschide ușile celor mai vestite saloane din Paris. Îl vom întîlni în salonul doamnei Helvetius, al d-nei Epinay, dar mai adesea la D'Holbach, admirabil amfitrion la ale cărui mese se putea vorbi orice și — amănunt important — *„on dine bien et longtemps"*. Nu vom căuta la originea acestor prietenii vreo pornire mondenă și superficială. Fermentul lor real rezida în comunitatea convingerilor progresiste, în voința hotărîtă a acestor gînditori înaintați de a lupta cu toate forțele spiritului, împotriva obscurantismului, a superstiției religioase și a tuturor servituților feudale, îmbrățișînd o cauză care nu era numai a lor, ci a întregii națiuni asuprite: cauza libertății. Spre această țintă principală s-a concentrat întreaga gîndire filosofică și activitate de scriitor a lui Diderot.

După *Essai sur le mérite et la vertu* (1745), urmează *Pensées philosophiques* (1746), apoi *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* (1749), îndrăzneață profesie de ateism a unui spirit răzvrătit, care va avea urmări neplăcute. Manuscrisul e confiscat, iar autorul condamnat la închisoare. I se îngăduie totuși în lunile de captivitate să-și vadă soția și prietenii. Între timp Rousseau îi comunică faimoasa teză pusă la concurs de Academia din Di-

jon: „Dacă ştiinţele şi artele au contribuit la purificarea moravurilor". Răspunsul său negativ suna ca un paradox care a uimit, dar care nu făcea decît să propage cu mijloacele şi elocinţa unui temperament romantic, aceeaşi filosofie despre om şi natură, care era şi crezul lui Diderot. În contextul acestei filosofii apelul la natură nu a însemnat o simplă poză convenţională sau idilism bucolic în genul cultivat de marchizele Mariei Antoaneta, travestite în graţioase păstoriţe. Nici vreun îndemn la cumînţenie ce s-ar fi datorat unei sleiri a puterilor creatoare; ci reacţia viguroasă a unui secol dornic să se elibereze de toate formele tiraniei, împotriva religiei şi a spiritului metafizic, anti-istoric, care tratează viaţa ca un spectacol şi fiinţa umană, ca un accident neglijabil. Favorizat şi de progresele ştiinţei conceptul de „natură" exprima în gîndirea acestui secol o puternică tendinţă umanistă şi revoluţionară. Raţiunea lui e în primul rînd polemică, accentul fiind pus pe latura de protest şi revendicare. Morala, politica, estetica, întreaga concepţie despre lume a enciclopediştilor, vor fi străbătute de acest suflu revoluţionar, care îndeamnă la luptă împotriva servituţilor create de inamicii umanităţii[17]. Preamărind natura, Diderot face apologia ştiinţei, a ştiinţelor naturii în primul rînd, în care a văzut condiţia de bază a tuturor adevărurilor; studiase îndeaproape fiziologia, anatomia şi fizica, interpretarea materialistă a lumii desprinzîndu-se ca un corolar inevitabil. „Eu vă spun că nu există nicicum Dumnezeu, că facerea lumii este o poveste, că veşnicia lumii nu este mai supărătoare decît veşnicia unui spirit, că este ridicol să recurgem la existenţa ipotetică a unei fiinţe pe care nu o putem concepe, numai pentru faptul că altfel nu putem să

[17] În activitatea gînditorilor francezi din secolul al optsprezecelea filosofia este mai presus de orice o armă de luptă. Dar lupta nu a fost lipsită de riscuri şi dificultăţi; dimpotrivă, cei care au fost promotorii noului spirit au avut de înfruntat opoziţia spiritelor conservatoare, în primul rînd amestecul brutal al autorităţii. În faţa filosofilor se ridică anti-filosofii, în general spirite mediocre, care nu s-au făcut remarcate decît prin înverşunarea perseverentă a acţiunii lor negative. În primul rînd Fréron, în paginile jurnalului intitulat mai întîi *Lettres sur quelques écrits de ce temps* (1749—1754), apoi *L'Année littéraire*, continuat după moartea sa (1776) de către fiul său şi alţi colaboratori (1754—1790). Între cei vizaţi de această campanie pe primul plan figurează Voltaire şi Diderot. Teza e în esenţă următoarea: dacă Voltaire are cutezanţa de a judeca Biblia şi pe Fréron, iar Diderot să-şi spună părere

ne explicăm cum a putut mişcarea să creeze acest univers pe care această mişcare are puterea să-l menţină" *(Pensées philosophiques)*.

Concepţia asupra lumii, expusă într-o serie de scrieri, *Pensées philosophiques, Pensées sur l'interpretation de la nature, Le Rêve de D'Alembert* ş.a.... pare a descinde, după milenii, din mobilismul lui Heraclit. Totul e supus unei permanente deveniri, într-o necurmată mişcare care constituie legea fundamentală a naturii. Orice lucru se naşte şi piere, întinzînd în jurul lui mii de fire imperceptibile care-l leagă de tot restul naturii. Singură Natura — ne spune Diderot — rămîne neatinsă de acest ritm universal al renaşterii şi al pieirii inevitabile la care este supusă orice existenţă particulară. Ea a existat şi va exista veşnic ca un tot unitar şi armonios, afirmîndu-şi individualitatea în chip absolut, pentru că e fără graniţe şi de sine stătătoare. „Constituie un titlu de glorie pentru filosofia de atunci — sublinia Engels — faptul că nu s-a lăsat indusă în eroare de stadiul limitat al cunoştinţelor contemporane despre natură şi că începînd cu Spinoza şi terminînd cu marii materialişti francezi, ea a perseverat să explice lumea prin ea însăşi şi să lase pe seama ştiinţei naturii, a viitorului, justificarea în amănunt"[18].

Ca şi la Spinoza, natura cuprinde şi explică totul. Dar atunci cînd vorbesc despre natură sau în numele naturii, reprezentanţii iluminismului şi materialismului francez înţeleg nu numai universul material extern, ci şi lumea interioară a conştiinţei. Aceasta din urmă a servit ca punct de plecare în elaborarea unei filosofii a naturii ca în romantismul rousseauist. La Diderot însă, ca şi la cei-

rea despre Sorbona şi Palissot, Fréron are dreptul să apere Biblia şi Sorbona împotriva lui Voltaire şi Diderot. Fréron nu are nici spiritul lui Voltaire, nici vioiciunea dialectică a lui Diderot. Dar spre deosebire de cei mai mulţi adversari ai filosofiei, este un spirit informat, laborios, capabil uneori de judecăţi exacte, inspirate de bun simţ, ca atunci cînd aprecia fără rezerve romantica scriere a lui Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*. Palissot e un personaj mai puţin simpatic, un spirit opac, prea puţin atras de subtilităţile filosofiei, antrenat în această campanie se pare nu din convingere, ci din anumite interese personale. Scrie *Les Philosophes*, şarjă mediocră, dealtfel, la adresa lui Diderot, Rousseau şi tuturor enciclopediştilor; apoi *Le Comte de Valmont ou les égarements de la raison* (1774) ş.a. ...

[18] F. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx — F. Engels, *Opere*, vol. 20, Editura politică, 1964.

lalți reprezentanți ai direcției materialiste a epocii, va precumpăni calea inversă, care în acel stadiu de dezvoltare a științei tindea spre o asimilare în spirit mecanicist a conștiinței cu natura exterioară. Nu afirmase Diderot că lumea fizică și lumea morală „formează una și aceeași mașină?"

Ca proprietate a vieții, gîndirea e subordonată acelorași legi care guvernează întreaga natură sub toate formele ei, adică necesității. Ce sens vor căpăta în acest caz libertatea, morala, din unghiul acestui universal mecanicism? Răspunsul nu poate decît să surprindă și ar părea să instituie o gravă contradicție în gîndirea lui Diderot. Căci ne declară în *Jacques le Fataliste:* libertatea nu există. Cuvîntul libertate e un cuvînt fără sens. Oamenii se cred liberi, dar de fapt acțiunile lor sînt supuse unei necesități inexorabile, fatale. A te răzvrăti împotriva nedreptății ar fi să te asemeni cîinelui care mușcă piatra ce-l lovește. Dar dacă nu există libertate, nu există nici acțiune care să merite lauda sau blamarea. Nu există nici viciu, nici virtute, nimic din ceea ce ar putea fi recompensat sau pedepsit...

Pe de altă parte, această conștiință poate fi regăsită, restaurată în aspectele și exigențele ei primordiale, dacă ne vom îndrepta privirea spre trecut, examinînd istoria „cu cea mai riguroasă severitate". Făcînd apologia conștiinței Diderot se va situa în cele din urmă pe o poziție foarte apropiată de aceea a lui Rousseau, pentru a respinge în numele acestei conștiințe concepția lui La Mettrie despre „omul mașină".

Prin însăși structura ei naturală, originară, conștiința e înclinată spre bine și nu poate fi un lucru mai demn de încurajat decît acela ca oamenii să practice virtutea. E o idee scumpă filosofului, dar care se degajă și din teatrul lui Diderot. Aceeași temă care îl înduioșează citind romanele lui Richardson sau cugetările lui Seneca: omul să practice virtutea, fără a se gîndi la avantaje practice. Singura recompensă la care trebuie să tindă este stima și afecțiunea celor din jur. Nu are importanță că nu există Dumnezeu, nici diavol, nici paradis, sau infern. Morala nu are nevoie, pentru a exista, de vreun principiu supranatural. Fundamentul ei propriu este experiența prin care Diderot subînțelege în primul rînd realitatea umană, omul

însuși cu nevoile lui naturale, cu felul său de a gîndi și cu exigențele sensibilității. Acesteia din urmă i se va recunoaște chiar, pentru anumite împrejurări ale vieții, un rol hotărîtor. Filosoful Diderot nutrește convingerea că în viața morală, ca și în opera de artă, marile înfăptuiri sînt expresia unui echilibru și a unui examen prudent. Temperamentul său de artist îl face însă adesea să considere echilibrul ca ceva plicticos, și rigid, analiza exercitînd un efect inhibitor asupra elanului afectiv. Va fi de acord în acest caz cu Rousseau și Helvetius, că omul nu poate înfăptui ceva măreț dacă e lipsit de stimulentul unei pasiuni puternice. Între argumentele rațiunii lucide și impulsurile inimii, Diderot artistul nu va pregeta să acorde întîietate acestora din urmă. Este adeptul „pasiunilor tari", convins ca și Shaftesbury că numai marile pasiuni pot înălța sufletul spre faptele și idealurile sublime. Marile virtuți, ca și marile opere de artă, au la origine resorturi asemănătoare...

Filosoful lucid, va tempera însă excesele artistului, pentru a recunoaște însemnătatea acțiunii sistematice, inspirată de rațiunea lucidă și prudentă, în viața societății, ca și pe plan individual. Diderot a înregistrat cu luciditate imperfecțiunile societății din vremea sa. Puterea sa de observare, ca și propria sa experiență de viață, l-au făcut să nu privească lucrurile prin prisma unui optimism naiv. Răul există pretutindeni în jurul nostru, dar numai pentru că ignoranța și prostia sînt acele forțe care conduc societățile. Omul nu este rău prin natură. Dar proasta educație, proasta legislație și exemplele rele, îl corup. Datoria celor care îi guvernează pe oameni va fi în acest caz să imprime educației și legislației o structură rațională, pentru a contribui la progresul vieții morale. În această privință e de acord cu D'Holbach: „politica naturală" trebuie să se sprijine pe „morala naturală"; ceea ce vrea să însemne că oamenii trebuie convinși încă din școală, că pentru a fi fericiți e de dorit să se străduiască mai întîi a asigura fericirea comună. Să căutăm a ne procura fericirea noastră contribuind la fericirea celor din jur, sau silindu-ne, cel puțin, a nu le face rău... Același punct de vedere va fi apărat și în doctrina asupra artei, Diderot fiind un adversar categoric a ceea ce mai tîrziu se va numi „artă pentru artă". Poetul, scriitorul, nu se poate dezinteresa de efectul operei sale asupra vieții mo-

rale a societății. Desigur, morala proprie poetului e o „morală a inimii"; dar ea să fie pusă în slujba umanității, a prieteniei, a muncii și fericirii comune. „Adevărul și virtutea sînt prietenii tuturor artelor". Richardson este un scriitor de geniu pentru că ne face să-l detestăm pe criminalul Lovelace și să admirăm pe virtuoasa Clarisse, chiar dacă ar fi să avem sfîrșitul ei...

Despre fericire și virtute s-a vorbit și în cadrul moralelor tradiționale. Ceea ce susține Diderot nu sînt lucruri cu totul noi. Dar trebuie reținută latura critică a tezelor sale, referitoare la teoriile morale ale trecutului, cît și la accepția curentă a unor noțiuni fundamentale. Noțiunea de virtute, de pildă, nu trebuie să însemne resemnare sau suferință, ca în morala religioasă; pentru Diderot, dealtfel ca și pentru Voltaire, virtutea înseamnă în primul rînd „binefacere". În cele din urmă, toate noțiunile moralei de pînă atunci trebuie supuse unei opere de restructurare, de clarificare a înțelesului, astfel ca pe terenul radical „curățit", să se poată fundamenta principiile unei morale fecunde, ale unei morale laice, active, militante, pusă în slujba idealului social de mai bine.

Evident, toate aceste lucruri vin în contradicție cu filosofia din *Jacques le fataliste:* dacă sufletul și materia nu sînt decît o vastă mașină, atunci nu există nici libertate, nici virtute, nici viciu. Jacques (Diderot), își închipuie că binele sau răul se produc în chip necesar, așa după cum apele curg la vale... Dar tot Diderot e acela care insistă asupra acțiunii și educației ca factori de progres moral, asupra libertății, a dreptului de a judeca și pedepsi, care sînt tot atîtea absurdități din unghiul de vedere al unui determinism de nuanță fatalistă. Evident, Diderot se contrazice, e inconsecvent „...*comme vous et moi*", ca oricare dintre noi, cum dealtfel el însuși a spus-o. Sînt cele două laturi contradictorii și totuși indisolubil legate ale personalității sale complexe și atît de mobile, care și-au spus cuvîntul: logica și „inima", rațiunea și sensibilitatea. Dorind să elimine cu totul ipoteza vreunui hazard supranatural, filosoful împinge determinismul pînă la ultimele lui consecințe, libertatea morală, spontaneitatea și capacitatea de inițiativă a conștiinței, fiind imposibile din această perspectivă. Artistul va alege cealaltă cale, opunînd rațiunii impasibile virtutea generozității și încrederea în progres. „*Est-il bon? Est-il méchant?*" acesta e titlul uneia din

piesele sale, al cărui erou, M. Hardouin e Diderot însuși; și concluzia nu poate fi decît aceea sugerată de piesă: „*Il est bon*". Sufletul său sensibil și generos care vibra cu atîta intensitate față de tot ceea ce putea să aibă vreo atingere cu valorile conștiinței morale, un eveniment, un gest, o carte, un tablou, a fost de fapt contraponderea necesară, admirabilă, a exceselor comise de logicianul, de filosoful care înclinase la un moment dat spre fatalism și scepticism.

Să nu uităm apoi ceea ce *Enciclopedia* îi datorează lui Diderot. El e acela care a luat inițiativa monumentalei lucrări, care i-a asigurat colaboratorii, filosofi, oameni de litere, artiști și erudiți[19]; cel care a făcut totodată posibilă

[19] Către mijlocul secolului al XVIII-lea librarul Le Breton se adresă lui Diderot propunîndu-i să traducă dicționarul, publicat deja, al englezului Chambers. Ideea l-a atras, l-a captivat chiar pe Diderot, apreciind foloasele pe care o asemenea publicație le-ar fi putut aduce în răspîndirea noilor idei. Lucrarea lui Chambers i s-a părut însă prea aridă și impersonală. Va concepe atunci proiectul unei opere vaste care să constituie un fel de inventar de texte, o armă de luptă împotriva obscurantismului și fanatismului religios. Privilegiul tipăririi a fost acordat în 1746, dar din pricina greutăților provocate de cenzură, primul număr nu și-a putut face apariția decît abia în 1751. Din cuprinsul discursului preliminar al lui D'Alembert, principalul colaborator al lui Diderot, rezulta că scopul acestui *Dictionnaire raisonné des arts et des sciences* era „de a aduna cunoștințele răspîndite pe toată suprafața pămîntului, de a expune sistemul lor general oamenilor cu care trăim și de a le transmite celor care vor veni după noi, aceasta pentru ca operele veacurilor trecute să nu fie niște scrieri inutile pentru veacurile ce vor urma, pentru ca nepoții noștri devenind mai instruiți, să fie în același timp mai virtuoși și mai fericiți..."

Concepută astfel, celebra *Enciclopedie* a însemnat totuși mai mult decît un dicționar instructiv. Ea a propagat o nouă filosofie al cărei spirit materialist și revoluționar a dominat în gîndirea secolului al XVIII-lea și ale cărei ecouri s-au prelungit dincolo de granițele acestui secol. În centrul ei stă afirmarea unui puternic crez umanist, încrederea deplină în puterile rațiunii omenești de a zdrobi toți idolii trecutului, pentru a netezi calea spre progres. Ea condamnă autoritatea, tradiția oarbă, fanatismul religios, tot ceea ce înseamnă nesocotire a demnității și a nevoii de libertate, proprie naturii omenești.

Istoria monumentalei *Enciclopedii* are ceva dramatic prin dificultățile și persecuțiile îndurate la tot pasul de colaboratori. Opera a fost totuși dusă pînă la capăt și în această privință meritul îi revine lui Diderot. El era ținta principală a atacurilor din partea celor care sprijineau despotismul feudal, ca un Palissot, Moreau, Fréron ș.a.

redactarea unor articole ce tratau despre meșteșuguri și diferite probleme de mecanică industrială. A mers pentru acest scop în fabrici, a văzut îndeaproape condițiile în care se desfășura munca lucrătorilor, a studiat mașinile, pentru a redacta textele explicative. Este și aceasta una din marile noutăți promovate de spiritul enciclopedist, demonstrînd mai mult decît o simplă curiozitate intelectuală: prezența unei atitudini morale de prețuire a muncii și lucrătorului manual, ignorat sau chiar disprețuit pînă atunci de către cei din pătura de sus. În *Enciclopedie* meșteșugurile au fost așezate la loc de onoare, considerate ca instrumente auxiliare ale științelor și artelor mecanice.

Tot Diderot este acela care a conceput și schițat în *Enciclopedie* un istoric al sistemelor filosofice din antichitate, stăruind îndeosebi asupra figurilor și teoriilor care au marcat progresul liberei cugetări. Aristotel, Platon, Zenon, Cicero și alți gînditori ai antichității sînt elogiați pentru meritul de a fi deschis calea liberei cugetări, aceeași care va fi urmată și de enciclopediști. Biserica i-a condamnat, refuzînd să vadă în opera lor altceva decît semnele unei false înțelepciuni și ale unei raționi corupte. Diderot le ia apărarea, atrăgînd atenția asupra unui alt mod de gîndire care deși în dezacord cu dogmele oficiale, e infinit mai valoros decît acestea.

În sfîrșit, dacă *Enciclopedia* a putut fi dusă pînă la capăt aceasta i se datorește tot lui Diderot. În 1759, D'Alembert încetează de a mai colabora, dezgustat și timorat din pricina calomniilor și persecuțiilor la care erau expuși redactorii. Rousseau face același gest, însoțindu-l însă de abile și grandilocvente explicații, menite a sublinia importanța rupturii. Diderot rămîne impasibil însă la postul său; ducînd mai departe opera pe care o începuse, pregătind volumele, căutînd noi colaboratori. Îi parveneau totuși zvonuri alarmante: un magistrat declarase că „lucrurile nu vor fi îndreptate atîta vreme cît vor fi arse numai cărțile". Înspăimîntat, îi mărturisește lui Voltaire hotărîrea de a înfrunta orice risc pentru a duce opera pînă la capăt: „Ce vreți să fac din existența mea, dacă nu mi-o pot asigura decît renunțînd la tot ceea ce mi-o face scumpă? Și apoi, mă trezesc în fiecare dimineață cu speranța că cei răi se vor fi schimbat în cursul nopții, că nu mai există fanatici; că stăpînii și-au dat seama de adevăratele lor interese și că vor recunoaște în sfîrșit că noi sîntem cei

mai buni supuși pe care ei îi au. E o prostie, dar e prostia unui suflet curat care nu poate crede multă vreme în răutatea oamenilor... Dacă aș avea soarta lui Socrate, gîndiți-vă că nu e destul să mori ca el pentru a merita să fii comparat cu el..."

* * *

Din felul în care se reflectă în paginile celebrului Dicționar, atitudinea enciclopediștilor se definește în totală opoziție cu scepticismul manifestat la unii reprezentanți ai acestei epoci — ca de pildă un Fontenelle — care se îndoiesc de posibilitatea unui progres general, convinși că omul e o ființă funciar incapabilă să-și dirijeze conduita conform normelor raționale. Respingînd acest punct de vedere, D'Alembert susține în *Discours preliminaire* că „luminile generale care s-au răspîndit în societate" sînt în mare măsură opera dicționarelor. Diderot merge mai departe: condamnînd atitudinea de izolare și tactica misterului, esoterismul, proclamă datoria oricărui intelectual de a contribui la răspîndirea adevărului. Martirii creștinismului sînt invocați în sprijinul acestei teze: „...nu există astăzi, în mijlocul secolului al XVIII-lea la Paris, destul curaj și merit pentru a călca în picioare extravaganțele fanatismului? În timpul lui Nero era frumos să-l blestemi pe Jupiter; este ceea ce au îndrăznit primii eroi ai creștinismului și ceea ce ei nu ar fi făcut dacă ar fi fost din numărul acelor genii strîmte și fricoase, care țin adevărul captiv, atunci cînd există vreun pericol în a-l face cunoscut..." Aceeași idee e reluată și în articolul *Polytheisme*, articol nesemnat deși autorul e foarte probabil Diderot. Referindu-se la antichitate Diderot spune: „Filosofii, ca și Legislatorii împărtășesc principiul după care adevărul nu e făcut să fie comunicat oamenilor. Se credea fără nici o rezervă că trebuie să-i înșeli, sau cel puțin să le expui lucrurile într-o manieră abil voalată. Varo... citat de sf. Augustin, spune că sînt anumite adevăruri, pe care, pentru binele statului, nu e bine să le faci prea larg cunoscute; precum și alte lucruri pe care e util să le faci crezute de popor deși sînt false... Orice sistem s-ar îmbrățișa, e necesar ca poporul să fie atras; și el vrea să fie atras; se poate spune că nici Filosofii, nici

Legislatorii nu au recunoscut acest adevăr esențial, că adevărul și utilul sînt inseparabili".

Cercetarea și răspîndirea adevărului, a „luminii", se impune astfel ca o datorie de primă necesitate. E admisă totuși uneori, ca în articolul *Sens commun* distincția dintre două categorii de adevăruri: unele de competența exclusivă a filosofului, altele accesibile și necesare mulțimii. „Atunci cînd se spune că adevărul nu e făcut pentru mulțime, se admite un adevăr care pentru a fi sesizat presupune o atenție, o capacitate și o experiență particulară, prerogative care nu sînt ale mulțimii. Cînd este vorba de un prim adevăr, toți sînt filosofi în această privință... În chestiunile în care sînt necesare cunoștințe ce se dobîndesc prin raționament și reflexii speciale, care presupun anumite experiențe pe care nu toți oamenii sînt capabili să le facă, un filosof este mai de crezut decît un alt om, dar într-un lucru de experiență manifestă, accesibil tuturor oamenilor, toți devin în această privință filosofi; astfel că în primele principii ale naturii și de *simț comun* un filosof opus restului genului uman este un filosof opus altor o sută de mii de filosofi...". „Adevărul e simplu, și poate fi totdeauna pus la dispoziția întregii lumi...". Aceasta era teza susținută în articolul *Differentiel* (semnat G.C.), teză împărtășită în fond de unanimitatea colaboratorilor *Enciclopediei*.

*
* *

Înfăptuirile și însuși spiritul enciclopedismului francez au putut determina totuși rezerve și chiar obiecții categorice în epocile ce au urmat; îndeosebi din partea romantismului german a cărui atitudine e reprezentativă dealtfel pentru întreaga critică anti-enciclopedistă. Li se reproșează în primul rînd filosofilor francezi din secolul al XVIII-lea disproporția dintre ambițiile lor speculative și mijloacele de realizare, faptul că au interpretat lumea fenomenală prin prisma unei cunoașteri insuficiente a faptelor. Stadiul științei din acea perioadă nu oferea condițiile necesare pentru a se ajunge la rezultate valabile în filosofie. Dar ei nu au ținut seama de acest lucru și au construit cu o temeritate inconștientă un sistem pe care l-au propus drept cea mai fidelă imagine a universului. Faptele descoperite ulterior au dovedit însă că enciclopediștii și discipolii lor se înșelau; există o întreagă gamă de fenomene pe care sistemul lor le-a neglijat, pe care nu le-a putut acoperi, ca o haină prea scurtă. Dar pornind de la această constatare, adversarii enciclopedismului au mers prea departe în critica lor, confruntînd metoda criticii raționale cu rezultatele obținute de filosofii acelei perioade. Întrucît aceștia ar fi dat asupra naturii o explicație falsă și arbitrară, adversarii lor vor trage concluzia că metoda criticii raționale este o falsă metodă, că principiile acestei filosofii eliberatoare ar fi rămas nedemonstrate, că prin însăși natura lor ar fi fost atît de puțin demonstrabile ca și cele ale religiei și metafizicii, inferioare, datorită caracterului rațional, acestora din urmă, care prin apelul la emoții reușesc să pună mai ușor în vibrație sensibilitatea morală a omului.

Invocînd așadar insuficiența bazei științifice, adversarii enciclopedismului au ajuns la concluzia ineficienței morale a acestei mișcări: enciclopediștii n-au înțeles că adevărata forță motrice a gîndirii și comportamentului moral sînt emoțiile și nu rațiunea, legile logicii; ei nu au cunoscut decît acea parte redusă a vieții psihice care poate fi prinsă în focarul conștiinței; vastul teritoriu al emoțiilor, al instinctelor ereditare, al „inconștientului" de care va vorbi Eduard Hartman le-a rămas necunoscut.

Vom recunoaște în substanța conflictului mai sus schițat termenii unei controverse ce stăruie de-a lungul întregii istorii a spiritului uman. Dar anti-enciclopediștii au simplificat și au exagerat. Atribuind cunoașterii un rol primordial, militînd pentru răspîndirea „luminilor", filosofii enciclopedişti au recunoscut cu perfectă dreptate că redresarea morală a omului și instituirea unei ordini sociale echitabile nu pot fi lăsate în voia subiectivismului arbitrar al sentimentelor. Nesprijinit de rațiune, care în ciuda slăbiciunilor subliniate de moraliști reprezintă un ghid indispensabil în viața morală, ca factor al măsurii și obiectivității, sentimentul nu e decît expresia naturii spontane a individului, a ceea ce este particular, favorizînd tendințele particularizante, individualiste.

Să subliniem, încă o dată, ceea ce s-a văzut îndeosebi la Rousseau: însemnătatea sentimentului în viața afectivă și morală a individului nu a fost ignorată de enciclopedişti: a fi filosof, în cea de a doua jumătate a secolului va însemna nu numai a ține ochii larg deschiși asupra „lu-

minilor raţiunii", ci a ţine seama totodată de „vocea inimii", de sugestiile sensibilităţii; şi efortul principal al mişcării enciclopediste, în ciuda deosebirilor de nuanţă, s-a afirmat în sensul unei vibrante pledoarii în favoarea plenitudinii fiinţei, a libertăţii şi demnităţii, a tuturor valorilor şi resurselor inerente naturii umane.

CONCLUZII ASUPRA EPOCII LUMINILOR

Am omite un factor de cea mai mare însemnătate în promovarea climatului moral şi ideologiei care au condus spre evenimentele din 1789, dacă am trece cu vederea rolul literaturii din această perioadă. O constatare de ordin general se impune de la început: solidaritatea strînsă dintre literatură şi filosofie, care merge uneori pînă la identificare. La oricare gen literar ne-am referi, literatura nu e înţeleasă acum ca o operă de amuzament, de pură delectare spirituală; mai mult ca oricînd ea se înfăţişează ca o forţă activă, redutabilă, prin fervoarea cu care a reuşit să impună tuturor conştiinţelor autoritatea unor principii ce trebuiau să schimbe faţa omenirii, libertate, justiţie egalitate. A arătat tuturor popoarelor calea ce poate duce la instaurarea unei ordini sociale şi morale mai echitabile, la progresul umanităţii, deşi nu a mers pînă la ultimele consecinţe ce puteau rezulta din premisele ei revoluţionare. Influenţa acestei literaturi se precizează şi se afirmă cu tot mai multă tărie, în aceeaşi măsură în care scade prestigiul moral al vechilor instituţii — regalitatea, nobleţea, Biserica, parlamentele. Se formează o opinie publică şi scriitorii sînt purtătorii ei, îndreptîndu-şi atacurile împotriva a tot ceea ce putea să însemne abuz, nedreptate, idolatrie monarhică. În virulentele sale *Lettres persanes* Montesquieu asimilează guvernămîntul „marelui rege" cu acela al „marelui Turc"; Voltaire întreprinde în *Henriade* o inspirată campanie în favoarea toleranţei. Din toate direcţiile îşi face loc convingerea — Saint-Simon o va numi „maxima divină" — după care regii sînt făcuţi pentru popoare şi nu popoarele pentru regi. De fapt, monarhia şi Biserica cunosc acum un proces de decadenţă morală. Cele două puteri sînt solidare prin obiectivele urmărite, dar lipsa lor de popularitate e în continuă creştere. Religia de stat care se mai bucura încă de oarecare credit în timpul lui Ludovic al XIV-lea pierde orice autoritate asupra conştiinţelor în timpul domniei lui Ludovic al XV-lea; ingerinţele şi absurdităţile ei sînt din ce în ce mai greu tolerate. La rîndul ei Sorbona, citadelă a catolicismului, e nevoită să recunoască neputinţa anatemelor sale şi discreditul în care căzuse. Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Marmontel şi alţii sînt condamnaţi, dar sentinţele sînt luate în derîdere. Decretele Parlamentelor au avut o soartă asemănătoare: au condamnat oameni şi cărţi, dar n-au reuşit decît să stîrnească un val de proteste, indignare şi dezgust. Opinia publică nu mai putea fi indusă în eroare. Judecata ei era deopotrivă de severă, fie că în discuţie se afla autoritatea monarhiei, magistratura sau clerul, intolerant cu „suspecţii", dar atît de indulgent cînd în joc se aflau propriile interese. Unde e virtutea? unde sînt apologeţii religiei? Devine din ce în ce mai evident că autoritatea morală nu mai aparţine acum nici regalităţii, nici bisericii, nici Parlamentului sau Sorbonei, ci filosofilor şi scriitorilor, care semnalînd abuzurile, militînd pentru o redresare morală a societăţii, exercită o puternică autoritate asupra opiniei publice. Teoriei dreptului divin i se opune principiul suveranităţii poporului şi acela al contractului dintre rege şi supuşi. Montesquieu şi Voltaire încearcă să angajeze guvernămîntul în sensul iniţiativei unor reforme progresiste. Tentativa lor eşuează, dar în opera lor se reflectă de fapt aspiraţiile profunde ale naţiunii. Jean Meslier, Rousseau, Mably şi alţii vor merge mai departe: întreaga lor operă constituie o amplă şi susţinută ofensivă împotriva despotismului şi privilegiilor, împotriva flagrantei inechităţi care face ca o minoritate să se bucure de toate avantajele, de onoruri şi bogăţii acumulate prin truda şi sacrificiile unei singure clase, cea mai numeroasă şi cea mai oprimată. Arbitrarul, abuzul, apar la fiecare pas şi în formele cele mai revoltătoare. A aduce între zidurile Bastiliei, a exila sau a interzice să scrie unui autor care spune ceea ce toată lumea gîndeşte, aceasta face parte din metodele de apărare ale regimului. Dar efectele acestor măsuri erau cu totul opuse celor scontate: scriitorul persecutat capătă aureola unui erou şi simpatia pe care o inspiră iradiază uneori pînă în sferele cele mai înalte; scrierile sale, chiar mediocre, sînt reimprimate

clandestin, citite cu aviditate și ridicate în slavă. O conspirație universală acționează printr-o manieră insesizabilă, aparent inofensivă, antrenînd de partea scriitorilor chiar personaje care prin poziția lor socială nu aveau nimic comun, uneori prea puțin, cu ideile revoluționare. Conti, prinț de sînge, nutrește o simpatie aparte pentru Rousseau, cel mai revoluționar dintre scriitori, făcîndu-și o datorie de onoare de a-l proteja. Madame du Deffand, Madame Geoffrin, M-lle de Lespinasse acordă o deosebită atenție filosofilor și scriitorilor care-și fac din ce în ce mai des apariția în saloanele lor literare. Bineînțeles, nu e vorba de o corespondență adîncă a ideilor care să însemne acceptarea perspectivei unei transformări revoluționare a societății. Sub influența libertinilor cărora le datora o bună parte din educația primită, Madame Du Deffand, de pildă, nu se simte angajată în nici o direcție, nu e tulburată de nici o credință: adevăr, progres, lumină nu reprezintă pentru ea decît simple prejudecăți, cuvinte lipsite de orice sens. În numele experienței interioare și a unei detașări aristocratice, adoptă o filosofie care nu putea conduce decît la cinism și nihilism moral. O intervenție activă în mersul lumii, al istoriei, i se pare inutilă; lumea să fie lăsată să meargă așa cum merge, omul nu poate schimba nimic din firea lucrurilor și dealtfel nimic nu merită să i se acorde o prea mare atenție. Oboseală, dezgust, conștiință a vanității tuturor eforturilor umane — să nu pierdem din vedere însă ceea ce poate fi doar o poză în arborarea acestui scepticism de salon — toate acestea au alimentat atitudinea filosofică a unei femei pentru care cea mai mare nenorocire a omului e aceea de a se fi născut. Sub anumite aspecte, însă, acest negativism total o apropie de spiritele înaintate ale epocii, în primul rînd prin indiferența religioasă și metafizică. A polemizat cu Voltaire, dar această împrejurare nu exclude posibilitatea unui acord mai intim, favorizat tocmai de scepticismul lor comun, de analogia unor reacții față de valorile consacrate, ca și față de „noul" care se înfățișează cu pretenții radicale...

Ar putea fi spuse apoi numeroase lucruri cu privire la relațiile scriitorilor și filosofilor din această epocă cu suveranii străini; relații de gen aparte, simptomatice cu privire la autoritatea crescîndă a gînditorilor și oamenilor de litere.

Regele Poloniei, socrul lui Ludovic al XV-lea nutrește o admirație deosebită pentru Rousseau și îi face onoarea de a discuta ideile *Discursului asupra inegalității*. E bine cunoscută apoi prietenia dintre Voltaire și Frederic al II-lea al Prusiei. Diderot e invitat la curtea Caterinei a II-a, împărăteasa Rusiei. La orice măsură vexatorie pentru un filosof, regii Suediei și Danemarcei răspund prin declarațiile cele mai măgulitoare. E adevărat însă că cei mai mulți dintre filosofi au răspuns cu demnitate acestor atenții. Voltaire a avut slăbiciunea de a acorda prea mare importanță flateriilor interesate ale regilor. Pînă la urmă, însă, și-a învins slăbiciunea și nu va mai ieși în întîmpinarea lor; regii se vor simți măguliți de atenția ce binevoia să le-o acorde patriarhul de la Ferney...

Cei mai fermi în această privință au fost Rousseau, Diderot și D'Alembert, a căror deviză morală poate fi redată în trei cuvinte: adevăr, libertate, sărăcie...

Dar, în ciuda atitudinii lor critice, cu toate avertismentele destul de semnificative adresate regimului, pînă spre mijlocul secolului al XVIII-lea filosofii nu au constituit o forță revoluționară propriu-zisă. Cei mai de seamă din această perioadă sînt Montesquieu și Voltaire. Dar aceștia nu sînt spirite revoluționare. Lucrurile se schimbă însă, un alt climat moral se instaurează, definind în contururi mult mai nete profilul scriitorului angajat, atunci cînd în arenă își fac apariția Rousseau și îndeosebi Diderot, cel mai independent dintre refractari. Grație inițiativei acestuia din urmă, „oamenii de litere" se organizează punînd bazele acelei veritabile mașini de război care a fost *Enciclopedia*. Se poate spune acum că ei formează un partid și numele lor comun este: *filosofii*, denumire investită de rîndul acesta cu semnificații revoluționare. De acum înainte, activitatea lor va fi plină de riscuri, expunîndu-se la represalii în orice moment. Dar aspra cenzură, interdicțiile, suspendarea *Enciclopediei*, frecvența acelor abuzive „lettres de cachet", toate acestea nu au făcut decît să atragă în și mai mare măsură opinia publică de partea filosofilor, întărindu-le prestigiul și autoritatea, demonstrînd că ei reprezintă o forță redutabilă, pe care se poate conta în lupta împotriva despotismului. În prospectul care aducea la cunoștința publicului apariția *Enciclopediei*, directorii revistei, Diderot și D'Alembert, lansează un apel către toți oamenii de litere și oamenii de știință

să colaboreze la redactarea marelui dicționar. Rousseau redactează articolul *Economie politique*, precum și partea muzicală; D'Alembert publică articole de matematici; Voltaire este printre cei mai asidui colaboratori etc.

Să amintim apoi faptul foarte semnificativ, la rîndul său, în ce privește prestigiul crescînd și creditul moral de care s-au bucurat scriitorii Franței, îndeosebi după 1750: pînă spre această dată *Academia* rămăsese fidelă cultului lui Ludovic al XIV-lea; concursurile literare trebuia să constituie în primul rînd un prilej de celebrare a figurii și operei „Regelui Soare". Spre jumătatea secolului al XVIII-lea situația se schimbă însă; în incinta Academiei are loc o mică „revoluție": elogiului „marelui rege" i se substituie acum elogiul lui Descartes, filosoful metodei care va juca un rol considerabil în dezvoltarea ideologiei și ideilor morale din Franța secolului al XVIII-lea.

În numele rațiunii și al națiunii instituțiile și credințele „consacrate" au fost atacate într-o manieră deschisă, adesea vehementă de către toți scriitorii de talent și în sprijinul lor nu a intervenit nici un scriitor mai de seamă. Cei care au sărit în apărarea regimului sînt niște personaje cu totul mediocre, un Palissot, un Pompignan, un Nonotte și alții, recrutați de la periferia literaturii, nume pe care istoria le-a dat uitării. Criticii și esteticienii care nu văd în artă decît produsul unei imaginații desprinsă de realitate, complăcîndu-se în sfera construcțiilor formale și gratuite, au manifestat o vădită neînțelegere față de realizările literaturii din această perioadă vorbind despre un fenomen de decadență, în comparație cu arta și literatura din timpul domniei lui Ludovic al XIV-lea. Acest mod de a privi lucrurile e însă cu totul nedrept și neîntemeiat.

L'Esprit des lois a lui Montesquieu, *Profession de foi du vicaire Savoyard*, *Candide* ale lui Voltaire, ș.a. sînt adevărate capodopere ale literaturii, a unei literaturi care a îmbrăcat însă o formă nouă în comparație cu literatura clasică. Autoritatea rațiunii și a naturii fusese invocată și de reprezentanții artei clasice. Dar fără a fi fost lipsită de o intenționalitate critică și morală, literatura clasică și-a îndreptat preferințele spre formele eterne și imuabile ale realității morale, căutînd pretutindeni ceea ce este imediat traductibil în termenii unei rațiuni statice și ordonatoare. Ordine și claritate, tendința de a reduce sentimentul sau pasiunea la idee, de a sacrifica detaliul, aspectul particular

în profitul ansamblului și a unor ierarhii artificiale, sînt trăsături caracteristice ale artei din secolul al XVII-lea.

Scriitorii secolului al XVII-lea vorbesc la rîndul lor despre rațiune și natură, dar de rîndul acesta principiile cărora li se conformează capătă o accepție sensibil diferită. A proceda conform rațiunii nu înseamnă acum a nu acorda interes decît acelor lucruri care se pot justifica în fața tribunalului unei rațiuni abstracte, impersonale, ci a raporta totul la propria rațiune, eliberată de prejudecăți, a scriitorului. De asemenea, a se conforma naturii nu e înțeles în secolul al XVIII-lea în sensul efortului de a stărui numai asupra a ceea ce este comun tuturor oamenilor; ci de a reflecta natura umană în toată complexitatea și diversitatea ei concretă. Adevărul nu se mai confundă de rîndul acesta cu abstracția intelectuală, cu un produs uniform și inexpresiv al unor vaste generalizări, ci cu respectul faptelor impuse de experiența reală.

În numele rațiunii experiența e ridicată la rangul unei autorități incontestabile, ea devine obiectul principal al atenției și liberului examen, instanța în numele căreia se fundamentează criteriul binelui și adevărului. De aici caracterul atît de viu și personal, eficiența morală și ideologică a literaturii din această perioadă. Numărul cititorilor, foarte restrîns în secolul precedent, crește într-o măsură considerabilă, căci nu există eveniment politic sau aspect mai semnificativ al vieții sociale care să nu fie înregistrat undeva și discutat de toată lumea. Ideile pe care le propagă — și în bună măsură acestea aparțin unei gîndiri filosofice — au darul și rolul de a modela opinia publică în direcția unui ideal de progres. Stilul însuși al artei literare se modifică în noile împrejurări; gravității și tonului solemn, metaforelor maiestuoase cultivate în literatura clasicismului, li se substituie acum alura simplă și dinamică a expresiei, reflexia îndrăzneață, dorința de a interesa și convinge. Imposibil de separat, în noile condiții, forma de conținut, trăsăturile stilului de convingerile unui autor, căci mai mult decît oricînd, arta și gîndirea, aspirația la bine și frumos fuzionează într-o unitate indisolubilă. Nu s-ar putea spune totuși că noua mișcare, exprimată cu atîta forță în literatura și gîndirea secolului al XVIII-lea ar fi inaugurat o perspectivă cu totul nouă în raport cu trecutul. Într-o măsură, ea nu face decît să ducă mai departe, imprimîndu-le un ritm mai dinamic, propriu spiri-

tului revoluţionar, tendinţe mai vechi care acţionau cu destulă intensitate în epoca lui Rabelais şi Montaigne. Temperate o vreme, în perioada de disciplină, a clasicismului, ele s-au manifestat cu o forţă sporită, în secolul al XVIII-lea; ca un curent îndiguit o vreme, şi-a săpat albia în adîncime şi alimentat de numeroase izvoare, izbucneşte cu atît mai bogat şi cu o impetuozitate necunoscută mai înainte.

Nu putem trece cu vederea în această ordine de idei rolul acelei literaturi iubitoare de exotism, în promovarea unor idei ce fac parte din patrimoniul filosofiei morale din Franţa secolului al XVIII-lea. Se ştiau prea puţine lucruri în secolele anterioare în legătură cu regiuni mai îndepărtate ale omenirii, ca Asia sau America. Interesul lui Montaigne s-a manifestat şi în această direcţie, fără a fi insistat totuşi. Scrieri din ce în ce mai numeroase, consacrate cunoaşterii moravurilor unor popoare ce se aflau dincolo de limitele civilizaţiei europene, au putut favoriza imaginea „bunului sălbatic" *(le bon sauvage)*, atît de scumpă lui Rousseau, şi în general filosofilor din secolul al XVIII-lea. Se manifestă, graţie acestei literaturi, interesul şi simpatia crescîndă pentru acele populaţii, existente în afara graniţelor Europei şi considerate a fi mai apropiate de natură. În stilul de viaţă al acestor populaţii, conştiinţele progresiste ale vremii cred a vedea întruparea unui ideal de virtute, mult mai aproape de normele educaţiei clasice, decît aceea a popoarelor civilizate. S-a putut acredita astfel opinia — foarte agreată îndeosebi de libertini — după care, fără a fi cunoscut religia, primitivul s-ar afla mult mai aproape de învăţătura morală a creştinismului decît acei care se consideră creştini.

O vie curiozitate, avidă de noutate şi spectacol pitoresc se îndreaptă cu precădere spre ţările extremului orient; Persia, China, Siamul, vor furniza un material bogat de aspecte inedite, de fapte interesante, privind îndeosebi domeniul moravurilor şi al credinţelor morale.

Rezultă din aceste confruntări că ideile tradiţionale, morale, politice, religioase, care au modelat mentalitatea omului european, nu se mai pot bucura de acea superioritate şi universalitate în care s-a crezut pînă atunci. Credinţele, moravurile, variază după longitudine şi latitudine şi popoare din afara civilizaţiei europene ne pot fi superioare sub raportul credinţelor morale. Apoi, atunci cînd

constatarea acestei diversităţi nu a declanşat o anumită reacţie sceptică, ea a avut darul să favorizeze un sentiment mai realist cu privire la însemnătatea şi proporţiile relative ale lucrurilor. Revoluţia copernicană stabilise deja perspectiva din care pămîntul nu poate fi considerat decît ca o părticică infimă din vastitatea universului. Descoperirea unor noi civilizaţii şi moravuri are un efect analog, evocînd într-un fel reacţia pascaliană: omul capătă conştiinţă de proporţiile sale reale în sînul vastei naturi şi a unei umanităţi atît de diferenţiate, şi această constatare nu a putut rămîne fără urmări asupra reflexiei etice, îndrumînd-o spre un punct de vedere mai realist şi mai independent în considerarea valorilor şi principiilor morale.

CUPRINS

Cuvînt înainte 5
I. Michel de Montaigne 7
II. Descartes 38
III. Pascal 85
IV. Spinoza 150
V. Franța secolului al XVIII-lea 182
Filosofia „luminilor" 182
Pierre Bayle 186
Fontenelle 192
Voltaire 199
Jean-Jacques Rousseau 217
Diderot și enciclopedismul 243
Concluzii asupra epocii luminilor 256

Redactor: OCTAVIAN COMĂNESCU
Tehnoredactor: CONSTANTIN IORDACHE

COLI DE TIPAR: 16,5 TIRAJUL: 10.000 EX. BUN DE TIPAR 20. V. 1977

ÎNTREPRINDEREA POLIGRAFICĂ CLUJ,
MUNICIPIUL CLUJ-NAPOCA,
STR. BRASSAI 5—7
REPUBLICA SOCIALISTĂ ROMÂNIA
COMANDA NR. 129/1977